Endlife Notebook

Cristianesimo e Emanuele Severino. Quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici

a cura di Andrea Toniolo e Ines Testoni

PADOVA UNIVERSITY PRESS

Collana Endlife NoteBook, ENB

Razionale

Endlife BookNotes, ENB, è una collana della Padova University Press che accoglie contributi italiani e internazionali, in una delle seguenti lingue: italiano, inglese, francese, tedesco e spagnolo. ENB affronta alcune delle questioni chiave che circondano le attuali discussioni intorno alla morte e al morire, utili per fornire spunti in grado di sviluppare la conoscenza in questo campo. La definizione di che cosa significhi morte è importante, e ENB dà ampio spazio a questo tema, ma è importante considerare anche altre questioni, ovvero quelle che derivano da tali punti di partenza e che delineano l'orizzonte più ampio di riferimento nella rappresentazione del senso del morire. Accogliendo argomenti che definiscono la morte nelle sue implicazioni filosofiche, psicologiche, antropologiche, culturali, mediche e religiose, ENB vuole aprire un'ampia discussione tra studiosi che lavorano in diverse discipline. La proposta è che gli specialisti discutano di queste tematiche partendo dalla loro peculiare prospettiva, ma sempre riconoscendo che l'interesse individuale e collettivo per la morte è funzione di un processo di costruzione culturale storicamente determinato. Alcuni dei problemi più significativi affrontati in contesti clinici, politici e formativi, come per esempio le decisioni terapeutiche, la morte e il valore della vita, i confini tra la vita e la morte, le varie forme di vita umana biologica che versa in uno stato di minima coscienza o in uno stato vegetativo permanente, sono sempre gestiti in modo differenziato nei diversi contesti culturali, in base al modo con cui sono rappresentati i rapporti tra vita e aldilà. ENB vuole dunque promuovere lo sviluppo di una coscienza sociale e interculturale su queste tematiche, per facilitare la formazione di un pensiero critico aperto, in grado di ridurre la generalizzata rimozione della morte e del morire negli scenari della contemporaneità.

Rationale

Endlife BookNotes, ENB, is a Padova University Press series that includes Italian and international contributions in one of the following languages: Italian, English, French, German and Spanish. ENB addresses some of the key issues surrounding the current discussions around death and dying, useful to provide insights to develop knowledge in this field. Whilst defining death is important, and ENB gives wide space to this theme, also other issues derived from the different definitions contribute to offer a wider horizon in the depiction of the sense of dying.

By accepting topics that define death according to philosophical, psychological, anthropological, cultural, medical and religious implications, ENB wants to open a wide discussion among scholars working in different disciplines. The proposal is that specialists discuss these issues starting from their peculiar perspective, but always recognizing that the individual and collective interest in death is a function of a cultural construction process, historically determined.

Some of the most significant problems faced in clinical, political and educational contexts, such as therapeutic decisions, death and the value of life, the boundaries between life and death, the various forms of human biological life in a state of minimum consciousness or in a permanent vegetative state, are always handled differently in different cultural contexts, according to the way the relationship between life and afterlife is represented. ENB therefore wants to promote the development of a social and intercultural awareness on these issues, to facilitate the formation of an open and shared critical thinking reducing the wide spread contemporary removal of death and dying.

Editing

Gli autori sono tenuti ad utilizzare i template a disposizione sul sito della Padova University Press, disponibili a questo link:

Authors are required to use the templates available on the Padova University Press website, available at this link:

https://www.padovauniversitypress.it/norme-editoriali-e-template

CRISTIANESIMO
E
EMANUELE SEVERINO.
QUALI POSSIBILITÀ DI CONFRONTO?
APPROCCI FILOSOFICI E TEOLOGICI

A cura di

Andrea Toniolo e Ines Testoni

Acknowledgements: Ringrazio con tutto il cuore Erika Iacona, Lia Zulianello, Delia Giacomin, Alessia Tomassoni e Lucia Mastrangelo, che hanno dedicato impegno, tempo e competenza per la realizzazione tanto del seminario quanto del volume. Senza di loro, sarebbe stato tutto più difficile.

Indice

Prefazione

Antonio Toniolo

«Misurarsi con la morte come dimensione decisiva dell'esperienza umana originaria […] rappresenta un'insopprimibile condizione dell'uomo di ogni tempo. Anche oggi, epoca in cui l'uomo è tentato di considerarsi "solo come il suo proprio esperimento", gli strabilianti tentativi della tecnoscienza di allungare la vita occultando la morte non riescono a liberare l'uomo dal rumore di fondo che questa imprime a tutto l'arco della sua esistenza». Sono alcuni passaggi della relazione che il cardinale A. Scola tenne il 20 marzo 2009 a Padova, in dialogo con il filosofo E. Severino. I due pensatori, entrambi ex-allievi del filosofo Bontadini, si confrontarono con il "rumore di fondo" della morte. Fu quello uno dei momenti più significativi del dialogo che la Facoltà Teologica del Triveneto ha sempre coltivato con l'Università di Padova. Il confronto con Severino, grazie in particolare alla professoressa Ines Testoni, avvenne anche in altre occasioni, soprattutto attorno ai temi escatologici, così centrali nel cristianesimo, così rilevanti in molte opere di Severino. Il presente volume è il punto di arrivo di un percorso, che come attestato dai vari contributi, si è sempre mosso nella verità, senza nascondere le fatiche, le incompatibilità, ma allo stesso tempo riconoscendo dei varchi di accesso tra cristianesimo e il sistema severiniano.

Sono convinto che, anche se la teologia non è fisicamente (purtroppo) dentro il mondo universitario laico, vi appartenga essenzialmente, naturalmente, originariamente. Questo è un bene per la teologia. Questo è un bene per l'università. Ciò che qualifica il logos del cristianesimo è il dia-logos, la capacità di instaurare ponti tra le forme di intelligenza del reale, anche se sono o appaiono distanti, inconciliabili. Il cristianesimo è fin dall'inizio un processo di incarnazione nelle culture, in Occidente, come nel mondo intero, anche in quelle che sono più lontane, certo in forma dialettica tra ospitalità e profezia. Penso che la serie di saggi qui raccolti esprima tale carattere dialettico del rapporto tra rivelazione cristiana e le diverse razionalità.

Ho avuto diverse occasioni di incontrare personalmente il filosofo bresciano. Una volta, in occasione di un convegno a Padova, mi chiese di visitare la Basilica di sant'Antonio, perché si ricordava che il papà lo portava spesso, da piccolo, a Padova alla tomba del Santo. Aveva vivo questo ricordo dell'infanzia. Chiesi a un frate conventuale, professore di storia, di farci da guida. Dopo quasi due ore di spiegazione dettagliata della storia e dell'arte cristiana contenuti in quella Basilica,

Severino manifestò visibilmente la sua ammirazione e gioia. Il cristianesimo è stata la sua prima matrice di emozioni e pensieri.

Sono sempre rimasto colpito da una parte dalla sua squisita gentilezza e disponibilità al dialogo, dall'altra dalla severità con cui tratteggiava il cristianesimo, quello della mediazione greca, occidentale, aristotelico-tomista. Il contrasto, tuttavia, con la posizione del magistero cattolico, che egli stesso riconosceva coerente, non ha però fermato il confronto, il dialogo, gli scambi. E mi ha sorpreso cogliere il grande interesse, da parte di autorevoli teologi e filosofi cattolici, come pure di interpreti più rigorosi di Severino, nel costruire un tavolo di pensiero, nel cogliere possibili varchi di accesso, senza nascondere le differenze. Il confronto, del resto, con un pensiero diverso, critico, è sempre fecondo, perché costringe a rivisitare i propri linguaggi, ad allargare la propria forma mentis, a porsi in ascolto dell'*humanum*, delle esperienze antropologiche fondamentali.

Desidero rinnovare i ringraziamenti a tutti gli autori dei vari contributi qui raccolti, e in particolare alla professoressa Testoni per il grande e prezioso lavoro di promozione e di coordinamento svolto. La sua tenacia ha portato frutto.

Ines Testoni[1]

Ponti sul problema "Cristianesimo vs. Severino" tra teologia e filosofia

Introduzione

Il rapporto tra Cristianesimo e pensiero di Emanuele Severino si pone come un problema "storicamente sospeso" e la soluzione sembra essere quella di non affrontarlo, da quando l'ex Sant'Uffizio ha decretato l'inconciliabilità tra le due prospettive. Ma dal non voler affrontare la disputa alcune complicazioni importanti derivano. La questione teoretica è infatti fondamentale, innanzitutto perché l'uomo contemporaneo ha bisogno di nuovi sistemi di pensiero a cui dare credito per elaborare la propria angoscia esistenziale. E poi perché siamo in Italia e il cattolicesimo assume un ruolo culturalmente rilevante nell'intero Paese.

Senza dubbio, un problema è sempre di chi se lo pone, ma il non porselo non esime dal non dover poi affrontarne le implicazioni. Retrocedere dinanzi a questa sfida, per il versante teologico, significa rinunciare implicitamente al compito di saper autenticamente offrire senso all'esistenza, ovvero alla più significativa missione cui le religioni, tutte, sono votate. Per il verso filosofico, significa non esercitare la capacità, che è alla base del ragionamento scientifico, di porre problemi là dove nessuno li vuole vedere, per dipanare i grovigli di questioni che sembravano insolubili prima della scoperta del nodo da sciogliere. Peraltro, oggi la stessa teologia si espone come disciplina tanto filosofica quanto scientifica, inscrivendosi quindi nell'alveo delle discipline che rispettano specifici statuti epistemologici, e proprio questo renderebbe possibile la scoperta di mediazioni linguistiche e transdisciplinari che offrono soluzioni a controversie che sembrano ingestibili.

Spesso le strategie culturali che nascondono la possibilità di risolvere i problemi sono utili a chi deve garantirsi il potere e i vantaggi che ne derivano: abbandonare le persone nell'ignoranza serve a mantenere fermo il valore di alcune assunzioni assolutizzate per mancanza di obiezioni. Nel *Mein Kampf*[2] Hitler metteva in discussione la complessità del sapere ed esortava il popolo tedesco a ridurre al minimo le competenze da impartire ai giovani, affinché essi non perdessero troppo tempo su argomenti che dal suo punto di vista non erano utili all'edificazione della più autentica identità ariana e al suo dominio sul mondo.

---

[1] Ines Testoni – Professoressa associata presso il Dipartimento FISPPA dell'Università degli Studi di Padova, direttrice del Master *Endlife* in *Death Studies & The End of Life*.
[2] ADOLF HITLER, *Mein Kampf*, Frz. Eher, Monaco 1937, tr. it. *La mia battaglia*, XII ed., Bompiani, Milano 1940.

Dopo lo sfacelo del nazismo e del fascismo, e specialmente dopo Auschwitz, l'umanità sembra aver imparato che non è auspicabile restringere gli orizzonti della riflessione e del sapere per affrontare l'evento umano. Infatti, quando si entra nel merito di che cosa sia vero e falso sulla base delle volontà dell'autorità, bisogna prestare attenzione a come le questioni vengono poste, perché il rischio è quello che alla risoluzione consegua il pagamento del fio per aver dissestato lo *status quo*. Socrate insegna. Ma anche Cristo. Confondere la verità con la volontà di potenza è da sciocchi, ormai, dopo ventisei secoli di filosofia, quasi altrettanti di teologia, due di pensiero critico e uno di dura epistemologia. E dopo Auschwitz, appunto.

Eppure non sempre appare chiaro in che cosa consista il motivo del contendere, tra coloro che assumono posizioni distanti o addirittura opposte, perché in entrambi i casi sembra che le argomentazioni siano sufficienti per l'esercizio della confutazione. Prendiamo per esempio la teoria evoluzionista darwinista. Qualcuno vorrebbe che non venisse insegnata perché l'uomo viene rappresentato come animale, destinato a lottare indefinitamente contro una natura matrigna. Dall'altra qualcuno vorrebbe che non si parli a scuola di Dio perché le religioni indottrinano troppo presto bambini e adolescenti educandoli a dare credito a visioni del mondo che non corrispondono alla realtà. Se non si definisce con chiarezza quale è il nodo da sciogliere non è facile capire perché da un lato si possa affermare che non c'è bisogno di alcuna teologia per spiegare l'umano e la sua intelligenza e dall'altro stabilire che invece Dio è esattamente ciò che non deve essere messo in questione. La soluzione consiste nel costruire un ponte tra le due posizioni, partendo da una descrizione appropriata del dove collocare Darwin nella storia del pensiero e nella definizione di come e quando è stato assunto che possiamo sferrare una rasoiata occamiana ed eliminare qualsiasi discorso teologico per spiegare il mondo, e dall'altra, invece, spiegare che cosa significa Dio e credere di essere in relazione con Lui. Ma è possibile fare questo solo e solo se si mette in campo, appunto, il concetto di verità e lo si rapporta alle più solide convinzioni umane per mostrare in che senso esse sono inconfutabili o non lo sono e perché vengono ammesse come valide anche se sono state confutate. Se non si procede in questa direzione, si conferisce ciecamente il potere a una o all'altra parte indipendentemente dal loro valore di verità. Per comprendere il senso dell'opposizione bisogna quindi porre il problema e non nasconderlo. Questo significa non continuare a muoversi come se nessuno avesse mai parlato di Dio o come se il discorso di Darwin non avesse prodotto alcuna conseguenza nelle rappresentazioni dell'umano e delle trasformazioni del mondo.

Se il problema fosse definibile solo in termini di potere da attribuire a qualcuno piuttosto che ad altri, oggi staremmo molto più attenti che in passato a stabilire a chi tributare la nostra preferenza. Ma siamo certamente tutti d'accordo che non si tratta di questo, perché se così fosse sarebbe auspicabile applicare una qualche forma di *par conditio*: un anno si spaccia per vero il darwinismo e

l'anno dopo si sostituisce l'insegnamento relativo al senso del mondo secondo le logiche evoluzionistiche con quelle religiose. Non sarebbe la soluzione perché non è questo il problema.

Eppure non è così facile capire perché le due posizioni siano così profondamente inconciliabili e perché sia importante affrontarne la contesa. La questione fu posta da Luigi Berlinguer nel 1997, allorché istituì una "Commissione saggi", per discutere "Le conoscenze fondamentali per l'apprendimento dei giovani nella scuola italiana nei prossimi decenni"[3].

Emanuele Severino era uno dei saggi della commissione, e il suo contributo fu di fondamentale importanza[4]. In quell'occasione il filosofo non fece altro che mettere a disposizione dei commissari un tratto cruciale del suo discorso, ovvero la definizione del rapporto tra il pensiero tradizionale, nel quale hanno trovato fondamento le religioni abramitiche, compreso dunque il Cristianesimo, e il pensiero contemporaneo. La fede nel divenire, ossia l'inconscia e inaccessibile convinzione che lo spettacolo della trasformazione del mondo significhi oscillazione tra essere e niente. Questa abissale e sostanziale fede è condivisa dalla prima e dalla seconda prospettiva e questo rende inevitabile che la seconda confuti la prima. Tanto che la scienza può parlare un linguaggio che mostra l'inconsistenza dei contenuti della religione, perché se qualcosa oscilla tra essere e niente, tutto oscilla e non c'è bisogno di alcuna causa prima e finale per giustificare l'essere diveniente. Questo è il vero Big Bang che ha travolto la storia della ricerca di senso dell'esistenza. Non c'è bisogno di alcuna teologia per spiegare il mondo perché se una particella quantistica può venire dal nulla e ritornarvi, allora l'intero cosmo può farlo, senza scomodare alcun Dio. E questa è la rasoiata più letale che sia mai stata sferrata alle religioni.

Grazie a questo passaggio decisivo nel percorso di critica al nichilismo da parte di Severino, è diventata perspicua l'intera storia del pensiero e le sue fondamenta, ma anche la crisi della contemporaneità e il senso assunto dalla infausta diagnosi della morte di Dio, del quale ormai il linguaggio della tecnica, che costruisce il mondo e l'immaginario che abitiamo, fa brillantemente a meno. E senza dubbio, non ci porremmo il problema, se non dovessimo fare i conti con la finitudine. Oggi, per gli abitatori della tecnica, morire significa annientamento in totalità. E l'angoscia non può essere che estrema, perché le religioni annunciano ancora il messaggio che allestisce le figure della salvezza oltre la morte. Per quanto sempre più disertate, sia le loro pratiche rituali sia le relative referenze simboliche permeano profondamente le rappresentazioni che educano ancora le persone a sperare nell'esistenza oltre la vita. E quando quelle narrazioni devono fare i conti con le maglie implacabili del pensiero critico e del disincanto, secondo il quale qualsiasi discorso che parli di

[3] Studi e documenti degli Annali della Pubblica Istruzione, *Le conoscenze fondamentali per l'apprendimento dei giovani nella scuola italiana nei prossimi decenni. I materiali della Commissione dei Saggi*, Le Monnier, Firenze 1997.
[4] Il tema è stato ripreso dal filosofo in: EMANUELE SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998.

salvezza oltre la morte è mitologia, affabulazione magistralmente allestita per dare potere e ricchezza a chi ne amministra la narrazione, l'angoscia non può che essere estrema.

Ma Severino è anche il pensatore della necessità dell'eternità, che mostra in modo inconfutabile (e qui sta il perno) come sia impossibile qualsiasi oscillazione tra essere e niente. Con la sua indicazione, il filosofo bresciano si annuncia come colui, dunque, che restituisce alla disperazione – quella causata dalla discrasia inconciliabile tra pensiero critico contemporaneo e contenuti della teologia e delle religioni – una risposta certa, indubitabile. Intelligibile perché iper-logica. E questa risposta iper-razionale, più inscalfibile di qualsiasi pensiero scientifico o critico, afferma che la morte intesa come annientamento parziale o assoluto è l'impossibile. A questo punto si apre un bivio: o non c'è più bisogno di alcuna religione perché è venuto in luce che nessuna esigenza di consolazione è necessaria perché siamo già da sempre salvi, oppure il granitico discorso di Severino da ultimo è una vera e propria fondazione della teologia. Già, ma che cosa implica quest'ultima via?

Il problema sta nel definire quale sia il rapporto tra l'indicazione severiniana e la fondazione teologica delle religioni che si pongono come linguaggio che esprime con verità e non mitologicamente il senso della rivelazione di Dio. Il discorso iper-logico di Severino può rendere decodificabile il linguaggio di Dio che si annuncia e intesse un dialogo con il mondo e con tutto ciò che vi appare?

In questo momento storico, se continuiamo seguendo la traiettoria fin qui percorsa dalla vicenda culturale italiana, possiamo dare per scontato che, poiché qualsiasi differenza ontologica è tolta nel pensiero di Severino, allora è impossibile riconoscere una continuità tra il suo discorso e la lettura teologica della rivelazione cristiana. Oppure si può porre il problema e dire che indipendentemente dalle volontà che vogliono mantenere ferma una tradizione al tramonto e dalla volontà stessa di Severino che statuisce la follia di qualsiasi religione, si danno aperture che aprono altri orizzonti rispetto a entrambe le sentenze. Prima tra tutte la stessa declinazione escatologica del discorso severiniano. Severino parla seguendo una traiettoria cristiana nel porre problemi e nel risolverli radicalmente. Toglie l'errore su un percorso che non devia dal Cristianesimo, ma lo rettifica togliendo ad ogni questione l'errore che il nichilismo implica. Potremmo dire che Severino è autenticamente capace di riconoscere la parola di Cristo, quella che Cristo – il quale parlava greco, aramaico ed ebraico – non ha mai voluto scrivere e che conosciamo solo come riferita e interpretata sulla base delle categorie che i linguaggi delle varie epoche hanno reso possibile.

Certo, stiamo pensando a qualcosa che non appartiene alla volontà degli individui, compreso Severino, perché rispetto a quanto detto da Cristo non si può far altro che provare a capire. E se lo si vuole fare, perché limitarsi rispetto alla possibile fondazione dell'interpretazione del suo insegnamento?

Il problema è dunque teologico e alla teologia viene richiesto di rendere perspicuo il suo rapporto con il metodo scientifico nello studio di un oggetto estremamente complesso e sfuggente, come è quello della fede. Sfuggente e pericoloso. Perché l'esortazione alla fede muove gli eserciti in guerra. E Severino viene incontro alla teologia anche in questo, mostrando che non è l'assunzione del metodo scientifico che garantisce la veridicità di quanto viene asserito, perché la stessa scienza è fede. Per tornare al nostro esempio, la teoria darwinista non è stata affatto dimostrata sebbene venga utilizzata come euristica per rendere plausibili alcuni fenomeni altrimenti difficili da spiegare. Solo comprendendo bene la critica di Severino al concetto di fede nichilista possiamo smarcare la critica a qualsiasi concetto che riguardi Dio, dalla confutazione del pensiero contemporaneo e scientista.

Certo, bisogna intendersi sulla possibilità ripensare l'idea di Dio e quella di fede.

È ammissibile un contenuto rivelato e interpretato come vero in senso severiniano e quindi come un fatto in grado di manifestarsi come inconfutabile?

La resurrezione di Cristo si porrebbe come tale, mostrandosi come l'impossibilità che la morte significhi "divenire", ovvero annientamento. Questo contenuto si è manifestato senza parole. Ed è storicamente tracciato, come mostrano gli studi di Joseph Ratzinger[5].

Perché Cristo si annuncia con un contenuto così cruciale senza definirlo linguisticamente, abbandonandolo quindi alla "fattualità"? Perché la storia del pensiero doveva percorrere tutto quel lungo cammino che ha portato fino all'età della tecnica ovvero fino a quando fosse venuto il tempo del dire con le parole ciò che Cristo ha detto manifestandosi. La resurrezione dunque si espone ancora come "fatto" che continua a sfidare il tempo e i suoi linguaggi storicamente determinati.

Discutere di tutto questo è stendere ponti oltre l'abisso anziché caderci dentro.

Il "Seminario permanente"

Severino si è sempre confrontato volentieri con teologi e filosofi cattolici. Ne riconosceva la profondità e il rigore. Quando gli dicevo che secondo me lui era il "sommo teologo", anzi, il "sommo teologo cristiano", Severino mi guardava interessato e cominciavamo a discutere. Bisogna capirsi, diceva, su ciò che intendiamo per Dio, e per teologia. E per Cristianesimo. Alla fine di ogni discussione ne uscivo esausta. Lo ammetto. Eppure la mia lettura ne veniva ogni volta rafforzata, sebbene sembrasse che l'intento del Maestro fosse quello di invalidare l'azzardo. In verità, ciò che non reggeva era il mio modo di intendere il Cristianesimo. Le discussioni con Severino non lasciavano spazio ai sentimenti, alla buona volontà, alle figure retoriche. La dimensione psicologica, proprio quella che abito quotidianamente, era la prima guarnigione ad essere sbaragliata. Nel mio

[5] J.A. RATZINGER – Benedetto XVI, *Jesus von Nazareth: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, traduzione di *Gesù di Nazareth. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Mondadori, Milano 2007.

lavoro di ricerca e intervento nel campo della morte e del morire ho imparato che cosa significhi immergersi interamente negli orizzonti dell'angoscia e del dolore ed esserci in prima persona, non semplicemente come pensatrice o come ricercatrice. Grazie al mio lavoro, ho potuto riconoscere le parole che contano per chi muore e per chi ha bisogno di consolazione. E il mio obiettivo è sempre stato ed è quello di riconoscere le parole in grado di evocare la luce che alcuni sono in grado di intercettare in loro stessi oltre la porta d'uscita. Sapendo che qualsiasi *bluff* in quel momento è un'autentica bestemmia. Quando si devono fare i conti con la morte le domande più importanti hanno bisogno di risposte assolutamente oneste.

Tutte le religioni, e per me innanzitutto il Cristianesimo, devono fare i conti con un potere che è dato loro dal consenso culturale guadagnato per la capacità consolatoria delle loro narrazioni. A questo deve corrispondere una ricerca oltremodo rigorosa rispetto al loro porsi come verità, per superare la dimensione mitologica, psicologicamente utile a lenire le pene della finitudine ma ormai filosoficamente confutata e quindi drammaticamente superata dalla storia del pensiero.

Alla luce di queste riflessioni, avevo cominciato a sfidare l'abisso organizzando all'interno del Master in *Death Studies & The End of Life*, insieme al preside della Facoltà Teologica del Triveneto don Andrea Toniolo, un confronto tra Severino e il patriarca Angelo Scola. Anche lui allievo di Bontadini e pure di Severino. Ritenevo importante riprendere il discorso da là, dal punto in cui si era interrotto, all'Università Cattolica del Sacro Cuore alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso.

L'argomento da discutere nell'incontro era quello della morte e come affrontarla: "Morire tra ragione e fede". Era il 2009. Intervennero una trentina di ricercatori e pensatori. Giulio Goggi si fece subito apprezzare per la profondità del pensiero e per la sua competenza sia sul pensiero del Maestro sia sui temi più squisitamente legati al Cristianesimo.

Una decina di anni dopo il Preside Don Toniolo e io abbiamo ripreso il confronto. Ma Severino intanto si è ammalato e ha portato a compimento il suo cammino sulla terra isolata, proprio mentre si costituiva il "Seminario permanente" per discutere il rapporto tra il Cristianesimo e il suo discorso. Contemporaneamente è esplosa la pandemia. Incontri e confronti solo per telefono, email o in remoto. Ogni strumento andava bene per scambiarci scritti, ipotesi, materiali, informazioni. Il gruppo iniziale si è poi man mano ingrandito e oggi tutti ci rendiamo conto di aver intercettato un'istanza importante del mondo cristiano e dei pensatori italiani.

Nonostante le limitazioni imposte dalla pandemia, siamo quindi riusciti a organizzare il primo convegno, quello che ha dato l'occasione per l'uscita di questo libro: "Cristianesimo e Emanuele Severino: quali possibilità di confronto? Approcci filosofici e teologici"[6]. L'impegno è stato quello

[6] Il convegno si è tenuto il 24 giugno 2021 dalle ore 9.00 alle ore 13.30. Pierangelo Sequeri: "Ethos e destino: la decisione dell'origine"; Piero Coda: "Se il gioco è su un'altra scacchiera"; Giulio Goggi: "Il senso dell'eterno e la Gloria

di trovare i ponti che permettono di superare delle barriere teoretiche che fino a poco tempo fa sono sembrate insuperabili e che invece dimostrano sempre di più di poter essere valicate da coloro che sono avvezzi alle cime del pensiero. Le scalate non sono sempre possibili a tutti, ma le vette si possono vedere e chi ne conosce i sentieri può indicare la direzione per raggiungerle. Può orientare il cammino.

Questo volume accoglie dunque i contributi di coloro che man mano si sono uniti al consesso del seminario permanente. Oltre agli scritti dei relatori e dei *discussant*, troviamo qui i testi di pensatori attivamente impegnati su questo fronte.

L'opera presenta una polarità. Da un lato coloro che ritengono che Cristianesimo e discorso severiniano siano irriducibilmente incommensurabili, ove altresì si assume che Severino abbia definitivamente decretato l'erroneità del Cristianesimo. Al polo opposto si esprimono coloro che rintracciano nodi cruciali per mostrare la consentaneità e la coerenza tra le due prospettive. Il volume presenta quindi questa continuità, senza negare l'opposizione, ponendosi come inizio della costruzione di ponti su più punti, lungo le rive opposte dell'orrido su cui si affacciano due territori che comunque appartengono alla stessa terra.

Ecco dunque la descrizione dei contenuti, argomentati con rigore scientifico, che si dipanano tra filosofia e teologia.

La prima parte del volume è dedicata alla riflessione teologica e, come nella seconda parte, i contributi sono elencati secondo l'ordine alfabetico degli autori.

Il capitolo primo è quello di Giuseppe Barzaghi, direttore della Scuola di Anagogia a Bologna e professore allo Studio Filosofico Domenicano. Discepolo del filosofo Gustavo Bontadini e frate domenicano, è autore di numerosi libri e articoli ed è stato un interlocutore significativo per Emanuele Severino sulla questione di Dio e del cristianesimo. Il suo contributo si intitola "*Aevum*: l'intensità dell'eterno nella successione del tempo". Secondo il teologo, la filosofia di Severino appartiene al *mythos* che parla velatamente e disvela il proprio fondamento epistemologico e l'habitat nella realtà spirituale dello sguardo anagogico. Nell'*Aevum*, eterno variare onniclusivo, dove si mantiene l'intensità dell'eterno nella successione del tempo, appaiono e scompaiono, come lampi, gli eterni concreti in successioni discrete.

Il secondo capitolo è di Piero Coda, presbitero e teologo, nominato Segretario generale della Commissione Teologica Internazionale da Papa Francesco I. Coda è altresì professore di Teologia Sistematica e coordinatore del Dipartimento di Teologia, Filosofia e Scienze Umane presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano, nonché Direttore della Scuola di Post-dottorato. È autore di

dell'essente: Nello sguardo del "destino" e nel pensiero cristiano"; Alberto Peratoner: "Oltre il giudizio di compatibilità. Intersezioni teoretiche e ragioni di convergenza testimoniale tra la filosofia di Severino e il pensiero cristiano"; Giuseppe Barzaghi: "*Aevum*: l'intensità dell'eterno nella successione del tempo". Questi contributi sono stati discussi da eminenti studiosi: Fabio Farotti; Michele Lenoci; Massimo Marassi; Leonardo Messinese; Antonio Staglianò; Antonio Stizzi; Francesco Totaro, i quali presentano in questa sede la loro riflessione.

numerose pubblicazioni teologiche ed è noto il suo impegno a livello internazionale nel dialogo interdisciplinare e interreligioso. Anche lui interlocutore di grande importanza per Severino, il suo contributo si intitola "Se l'ontologia si gioca su un'altra scacchiera" e apre un orizzonte in cui la consonanza tra il pensiero di Gesù e quello di Severino è riconoscibile ammettendo che la "scacchiera" su cui è giocata la teologia cristiana non è in tutto assimilabile a quella su cui si gioca l'ontologia greca. Per entrare in dialogo con la possibile consonanza individuata da Severino tra la parola di Gesù e il suo pensiero, si deve ammettere l'ontologia trinitaria come l'"altra scacchiera" che per primo Rosmini si è impegnato a riorganizzare e in cui è messa in luce la necessità di un "intelligibile eterno contenente le cose tutte […], il Verbo di Dio".

Il terzo contributo è di Leopoldo Sandonà. Professore stabile di Filosofia e Direttore presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Vicenza (Facoltà Teologica del Triveneto), Sandonà è studioso del pensiero dialogico e il suo interesse è rivolto all'indagine etico-antropologica nel duplice intreccio di dimensione filosofica e teologica da un lato e di dimensione sistematica ed etico-pratica dall'altra. Come appare dal suo contributo, il pensiero di Severino consente di leggere i sentieri del cristianesimo come percorsi che portano in luce paradossalmente l'apparato nichilistico dell'Occidente ma che svelano insieme risorse comuni per pensare la salvezza del mortale come compimento di un itinerario, apertura di futuro nella giustizia del pensare che accomuna Severino, specie nella produzione più avanzata, con una parte rilevante del pensiero cristiano attuale.

Il quarto capitolo è di Pierangelo Sequeri, teologo, musicologo, musicista, professore di Teologia fondamentale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Milano e preside emerito del Pontificio Istituto Teologico "Giovanni Paolo II". La sua ricerca è percorsa da un continuo confronto tra scienze religiose e scienze umane. Ha approfondito temi trasversali alla teologia e alla filosofia, quali verità, ragione, fede che ha consegnato a diverse opere. Nel contributo "*Ethos* e Destino. La decisione dell'Origine" il teologo presenta Severino come colui che ha rimosso la metafisica e che inevitabilmente rimane ancorato ad essa. Secondo il teologo, la "testimonianza" del senso della verità che appare nel discorso del filosofo è sostanzialmente una fede il cui lessico appartiene alla grammatica della vecchia metafisica. Ad ogni ritorno, tuttavia, il rimosso si presenta in crescendo.

Il quinto capitolo è di Antonio Stizzi, sacerdote e teologo con specializzazione in Teologia ecumenico–patristica. Docente del Master *Endlife* in *Death Studies & The End of Life* all'Università degli Studi di Padova, è anche esperto di accompagnamento spirituale nel fine-vita. Svolge altresì attività di ricerca presso la Facoltà Teologica Pugliese di Bari. Nel suo capitolo "La struttura originaria come *perichòresis* tra fede e ragione", il teologo apre un ulteriore scenario che permette di vedere una autentica conciliazione tra le due sponde dell'orrido. Il teologo infatti discute della necessità di promuovere un percorso che conduca ad una nuova ermeneutica teologica capace di

ridiscutere i punti cruciali della rivelazione cristiana e non rigetti l'indicazione ontologica severiniana. Il concetto di *perichòresis* ne è il simbolo, in quanto rappresenta due facce di una realtà che si susseguono senza soluzione di continuità, in una processualità infinita.

Il sesto capitolo è affidato a Roberto Tommasi, presbitero della Diocesi di Vicenza e professore di Filosofia alla Facoltà Teologica del Triveneto. Gli ambiti di ricerca che consegna alle sue principali opere sono molteplici: metafisica, ontologia, epistemologia ripensata a partire dalla struttura originaria della coscienza intenzionale; questioni concernenti la teologia filosofica, l'ontoteologia e il complesso rapporto tra filosofie e teologie. Nel suo "Severino e il Cristianesimo: un confronto possibile?", Tommasi valorizza l'intrapresa ardita del confronto, sottolineando però la necessità di rispettare le diversità del senso e degli statuti epistemologici dei due ambiti, i quali possono mantenersi nel reciproco riconoscimento. Questo permette di aprire diversi interrogativi che problematizzano il loro rapporto. Con l'atto fondativo del cristianesimo è venuto alla luce il legame tra Dio, uomo e mondo di cui Severino tenta di cogliere l'essenza in base ad un presupposto filosofico che viene usato come "archiverità".

Il settimo capitolo è di Andrea Toniolo, già professore di Teologia Fondamentale e Preside della Facoltà Teologica del Triveneto. I suoi ambiti di ricerca sono quelli del confronto tra cristianesimo e pensiero moderno, postmoderno e orientale, come pure del dialogo interreligioso e del rapporto tra teologia e scienze umane. Nel suo contributo "Un pensiero altro per il cristianesimo? Severino e la rivelazione cristiana", il teologo ripensa la "scacchiera" ipotizzando una mediazione filosofica diversa da quella greca. Indagando il rapporto tra Severino e il cristianesimo attraverso due varchi. Il primo riguarda il tema greco-occidentale del dolore e della morte, mentre il secondo si concentra sul confronto con la cultura Orientale attraverso il filosofo e teologo Panikkar, secondo il quale la vicinanza tra Oriente e Severino è maggiore di quanto pensasse il filosofo italiano.

La seconda parte accoglie i contributi relativi alla riflessione filosofica.

Il primo capitolo è quello di Fabio Farotti, filosofo e docente del Master *Endlife* in *Death Studies & The End of Life*. I suoi studi si sono concentrati su Giovanni Gentile e Baruch Spinoza. Collabora per la rivista internazionale fondata da Severino *Eternity & Contradiction. Journal of fundamental ontology*. La sua posizione eternalista è esposta con chiarezza nelle opere che affrontano in modo sistematico il rapporto eternità-necessità. Nel contributo "Il Cristianesimo come alter ego folle del destino", il Cristianesimo viene presentato come contraddizione in quanto espressione dell'ontologia greco-nichilistica. Il Cristianesimo è però anche una delle forme della sapienza della terra isolata, e, nello specifico, è la sapienza più simile al destino. Per questo esso non è separato dal destino e si pone come suo necessario retroscena e più alto presagio.

Il secondo capitolo è quello di Giulio Goggi, docente presso il Master *Endlife* in *Death Studies & The End of Life*. Tra gli allievi più riconosciuti di Emanuele Severino, la sua ricerca e la fiorente produzione teorica si concentra sulla semantizzazione dell'essere e la struttura dell'apparire. Ha collaborato attivamente nella creazione di un'agorà internazionale in cui discutere il pensiero di Emanuele Severino e dirige la rivista *Eternity & Contradiction. Journal of fundamental ontology*. Nel suo contributo "Il senso dell'eterno e la Gloria dell'essente. Nello sguardo del 'destino' e nel pensiero cristiano", il filosofo sviluppa la riflessione sull'impossibilità dell'isolamento dell'essente dall'originario. L'autore discute come nello sguardo del destino appaia l'apertura ad un senso inaudito del Cristianesimo che rimanda ad una sapienza nascosta. L'errore del Cristianesimo consiste nell'interpretazione che isola l'essente dall'originario apparire della "terra non isolata". Nello stesso linguaggio che parla della "terra isolata" si rispecchia quindi il tutto, ma anche la sua contesa con l'isolamento della terra. All'interno di questa complessità si gioca la problematicità del rapporto tra Cristianesimo e indicazione di Severino.

Il terzo capitolo è di Michele Lenoci, professore emerito di Storia della filosofia all'Università Cattolica del Sacro Cuore, ove ha insegnato Storia della filosofia contemporanea, Ontologia e metafisica e Filosofia teoretica. Esperto di Franz Brentano, di Alexius Meinong e della fenomenologia husserliana, ha concentrato i suoi studi sui rapporti tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza, anche con particolare attenzione alle prospettive sulla persona, e si è pure occupato degli aspetti ontologici della filosofia analitica. Il suo contributo si intitola "Verità, problema, fede in Emanuele Severino", ove indaga le variazioni presenti nella riflessione severiniana e identifica dei punti di continuità interni alla sua opera. Poiché la verità si manifesta in modo limitato e solo astratto, viviamo nel problema e, quindi, nella fede. L'aver fede è contraddizione che, successivamente può essere superata, percorrendo due strade: o sottomettendo il livello della fede a quello della verità oppure ammettendo che sia la verità a scegliere di avere fede e, dunque, di avere dello stesso contenuto certezza e dubbio. Si può però ipotizzare che per il filosofo credente le due forme di certezza non siano da intendere in modo univoco, ma analogo, sicché la lamentata contraddizione tra fede e dubbio potrebbe forse essere oltrepassata. Il carattere dell'opera di Severino, concentrato su una ricerca inesausta, stimola sempre a ulteriori riflessioni e approfondimenti.

Il quarto capitolo è affidato a Massimo Marassi, professore ordinario di Filosofia teoretica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica di Milano e direttore del Dipartimento di filosofia della stessa università. Il filosofo, si è occupato di storia dell'umanesimo, neoscolastica tedesca, ermeneutica, filosofia trascendentale e pensiero postmoderno. Nel suo contributo "L'altro volto del destino" Marassi afferma che la filosofia di Severino può essere considerata come l'uscita dalla caverna come esibizione della verità che sollecita i pensatori a una nuova visione, di ritiro, di rotazione, che altro non è se non l'occupazione di un luogo lasciato libero all'interno di un campo di

proposte dell'Occidente. In questa "esibizione" prende parte il continuo confronto, cercato e teorizzato, con il cristianesimo di cui la necessità di alienazione e follia è via di accesso al destino.

Il quinto capitolo è affidato a Leonardo Messinese, professore ordinario di Metafisica nella facoltà di Filosofia della Pontificia Università Lateranense. Dedica le sue ricerche soprattutto al pensiero moderno e contemporaneo, con un interesse particolare per le questioni di ontologia e di teologia filosofica. Ha dedicato molte delle sue pubblicazioni a Gustavo Bontadini e Emanuele Severino, con il quale ha mantenuto un dialogo costante. Nel suo contributo dal titolo "Le 'Risposte alla Chiesa' di Emanuele Severino", il filosofo esamina lo scritto Risposta alla Chiesa quale snodo significativo per quanto riguarda l'emergere di una differenza tra il contenuto degli scritti severiniani e la dottrina cristiana. Tale operazione viene svolta alla luce delle diverse risposte o direzioni dell'impegno del maestro che tra interpretazioni di compatibilità/incompatibilità giunge a compimento nella trilogia.

Il sesto capitolo è di Nazareno Pastorino, dottore di ricerca in Filosofia e cultore della materia "Psicologia filosofica", presso il DiSPaC all'Università degli Studi di Salerno. Autore di pubblicazioni significative che ruotano attorno alla filosofia contemporanea, in particolare si dedica con profitto al pensiero di pensiero di Emanuele Severino, di Martin Heidegger e Merleau-Ponty. Il suo contributo si intitola "L'innegabilità dell'eterno dalla fede alla ragione. Chi pensa veramente nel chiarore del sentiero del giorno?" in cui lo studioso sostiene che il cristianesimo è effige del nichilismo perché la volontà della sua fede evoca la salvezza di ciò che, invece, è già da sempre salvo. L'autore discute di come l'innegabilità dell'eterno trovi fondamento compiuto e logico nel pensiero di Emanuele Severino il quale mostra come sia possibile concepire nel pensiero l'eternità e, dunque, viverla.

Il settimo capitolo è affidato a Alberto Peratoner, professore di Metafisica e Teologia filosofica e di Antropologia Filosofica presso la Facoltà Teologica del Triveneto. Insegna anche discipline filosofiche presso il Seminario Patriarcale di Venezia. Si riconosce nella linea della metafisica neoclassica, cui è stato formato e nel cui alveo approfondisce la propria riflessione alimentata da una prospettiva fondazionale ontoetica, con fuochi tematici e fronti aperti di ricerca sulla continuità del pensiero classico e medievale nell'età moderna. Nel capitolo "Oltre il giudizio di compatibilità. Intersezioni teoretiche e ragioni di convergenza testimoniale tra la filosofia di Severino e il pensiero cristiano" il filosofo stabilisce che se una piena conciliabilità tra le due prospettive è impraticabile, è invece utile una ricognizione delle ragioni di convergenza, pur nella differenza, come condizione per proseguire nello scavo e mostrare il valore testimoniale del sistema Severino. Il tema dell'isolamento della terra dalla verità del tutto sembra riecheggiare il mistero della caduta della teologia cristiana e la prospettiva della ricomposizione del tutto nella Gloria ne riverbera la rivelazione.

L'ottavo capitolo è di Francesco Totaro, presidente del Comitato scientifico della "Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate" e direttore dei suoi Annali. Il pensatore ha scritto saggi su filosofi contemporanei, come Hegel, Nietzsche, Weber, Scheler, Gramsci, Mancini, Arendt e Marx, Habermas e su temi di ontologia e metafisica, indagando anche il rapporto tra etica, economia e politica, la funzione ideologica della comunicazione, la posizione del lavoro nell'intero della persona, i profili dell'utopia. Nel contributo "Severino e Cristianesimo: varchi possibili", Totaro introduce un termine che ha avuto molto successo all'interno del seminario permanente, quello di "varco" appunto. Con esso discute dei cinque possibili passaggi per penetrare il pensiero severiniano a partire da un punto di vista cristiano: l'intreccio strutturale (nella prassi) tra l'essere che è e l'essere che accade; l'infinito pensato in modo qualitativo come positività senza limiti; la revisione dell'idea della creazione e la salvezza come conferimento agli esseri della pienezza del loro essere; una custodia dell'eterno oltre i limiti della coscienza trascendentale; atteggiamento di benevolenza verso gli errori perché contributi alla manifestazione della verità stessa.
Chiude il volume la post-fazione di Antonio Staglianò, vescovo di Noto nominato da Papa Benedetto XVI nel 2009. Staglianò è uno studioso esperto di Gioacchino da Fiore e di Rosmini, ma è anche autore di una raccolta di poesie che celebra il potere straordinario dell'amore e dell'immaginazione creativa quali doni capaci di trasformare e costruire un mondo nuovo, straripante di gioia e di vita. Questa prospettiva si irradia nella lettera intitolata "Dio si nega, la Verità si dice. Lettera pop-teologica a Ines Testoni su 'Emanuele Severino e il cristianesimo'", il vescovo ha vergato il proprio contributo come se si trattasse di una lettera. In essa viene ribadito come deve tornare ad apparire la natura poetica del pensare, affinché la filosofia svolga il suo compito e smonti la "scacchiera greca", dal suo punto di vista, responsabile del nichilismo. Il cristianesimo, nella sua prima manifestazione, è l'annuncio dell'immortalità che scelse la filosofia per comunicarsi al mondo. Severino ne accoglie l'invito. Dal cristianesimo (delle origini) e dalla "struttura originaria" si deduce, incontrovertibilmente, che ciò che resta del passato, del presente, del futuro, è l'amore, il solo capace di mostrare che la morte non esiste, che siamo eterni "in Colui che non si perde mai".

Poiché sono stata onorata, e mi commuove profondamente questo privilegio, di essere la destinataria di questa importante missiva, ho risposto, approfittando con gioia della possibilità di usare un linguaggio poeticamente filosofico.

Bibliografia

- HITLER ADOLF, *Mein Kampf*, Frz. Eher, Monaco 1937, tr. it. *La mia battaglia*, XII ed., Bompiani, Milano 1940.

- RATZINGER J.A. – Benedetto XVI, *Jesus von Nazareth: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, traduzione di *Gesù di Nazareth. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Mondadori, Milano 2007.
- SEVERINO EMANUELE, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998.

Parte prima:

La riflessione teologica

Capitolo primo

Giuseppe Barzaghi[1]

Aevum: l'intensità dell'eterno nella successione del tempo

Uno dei gravi e grandi problemi che sembrano ostacolare il rapporto tra il pensiero di Emanuele Severino e il Cristianesimo è rappresentato dal tempo e dalla storia, che sono come indispensabili ambienti del Cristianesimo, e che invece sembrano dissolversi nella prospettiva dell'eternità del tutto e di ogni essente. Ma anche nell'essenza del Cristianesimo, l'importanza della dimensione dell'*Evento storico* è in realtà l'emergenza di una condizione metastorica nella quale il primato del *Disegno eterno* indica la realtà in senso pieno. E in questa condizione particolarissima dell'esistenza trova posizione una idea di durata che rappresenta appunto l'intensità dell'eterno nella successione del tempo: l'*aevum*. Ma occorre ambientare complessivamente questa idea. La linea è quella della possibile analogia con *l'apparire scomparire degli eterni* di Severino.
Ma procedo per gradi complessivi di inquadramento generale.

Come mi esprimevo in uno studio sul rapporto tra Severino e il Cristianesimo, dal titolo: *Il pensiero di E. Severino nella prospettiva anagogica*[2], e al quale non posso non fare materialmente riferimento, il mio dialogo con Emanuele Severino è cominciato più di venticinque anni fa. Se dovessi presentare in modo schematico il mio approccio al suo pensiero e gli sviluppi che via via ha assunto, proporrei un riassunto di questo genere, sempre badando al tema del *fondamento*, ma in un quadro anagogico, cioè di teologia speculativa. D'altra parte, ora vorrei aggiungere una ulteriore considerazione, sempre nella linea di una analogia di proporzionalità, nella quale il concetto di «eviternità», proprio della Scolastica medievale, ma rivisitato fondativamente, può rappresentare un ragguaglio interessante.

---

[1] Giuseppe Barzaghi – Direttore della Scuola di Anagogia e Direttore e docente dello Studio Filosofico Domenicano.
[2] GIUSEPPE BARZAGHI, *Il pensiero di Emanuele Severino nella prospettiva anagogica*, «La filosofia futura», 2020, XIV, pp. 59-69.

Il compito teologico

La *Sacra Doctrina*, cioè la teologia come scienza, è insieme una *impressio divinae scientiae* – cioè un'impronta mistica della stessa conoscenza che Dio ha di se stesso e tutto in se stesso – e un discorso argomentativo, cioè una esposizione dottrinale, una ricognizione razionale della rivelazione che Dio fa di sé e di tutto in sé.

Come discorso argomentativo, la *Sacra Doctrina* è un sapere radicalmente soprannaturale e formalmente naturale. È radicalmente soprannaturale perché il suo contenuto è la rivelazione divina, come tale indeducibile, indimostrabile e non evidente e dunque oggetto di fede. Ma esso è formalmente naturale, perché di quel contenuto si può dare una comprensione razionale, non dimostrativa ma intellettiva: per capire che cosa si crede, così da non correre il rischio di credere l'incredibile. Sotto questo aspetto, la *Sacra Doctrina* segue le dinamiche proprie del sapere filosofico, cioè le dinamiche della ragione.

Secondo Tommaso d'Aquino, la ragione rispetto alla fede ha tre compiti: istituire i *praeambula fidei*, dimostrazione dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi; comprensione razionale della fede, cioè determinazione delle condizioni di possibilità o di intelligibilità del contenuto rivelato ed elaborazione di notificazioni analogiche dello stesso; ruolo apologetico.

Lo sguardo anagogico

Il dato fondamentale al quale tuttavia la *Sacra Doctrina* deve conformarsi è la dimensione eterna del contenuto rivelato: Dio comunica all'uomo nel tempo ciò che è sopra il tempo o, per meglio dire, secondo una dimensione espressiva temporale *quoad nos* ciò che è espresso metatemporalmente *per se*. Perciò, il discorso argomentativo della *Sacra Doctrina*, per essere adeguato all'oggetto metatemporale, dovrà conformarsi ad esso istituendo anzitutto le condizioni di possibilità prospettiche, cioè l'*obiectum formale quo* della considerazione. Questa prospettiva è tipica della *Anagogia*, cioè della speculazione *sub specie aeternitatis*, o *ex parte Dei*. E così si sta con Tommaso ma oltre Tommaso. È in questa prospettiva che il discorso severiniano pone le basi epistemiche, ma trova anche il proprio *habitat*.

Per quanto riguarda l'istituzione dei *praeambula fidei*, l'eternità dell'essente (per così sintetizzare il discorso severiniano) non ostacola l'affermazione di Dio, ma ne apre una via affermativa in qualche modo più diretta al successivo quadro *anagogico*. L'idea di *Apparire infinito*

cui eternamente appaiono gli eterni è l'equivalente di ciò che nel linguaggio tomista è la *scientia Dei visionis*[3].

Da questa posizione consegue il dato epistemologico argomentativo per il quale la premessa maggiore del sillogismo teologico di *Sacra Doctrina*, quella propriamente filosofica, cioè critica – dato che la premessa minore è di pura fede –, presenterà l'esigenza selettiva esclusiva della successione temporale e quella selettiva inclusiva della simultaneità degli essenti. Nel sillogismo teologico, la premessa minore è di fede rivelata, perché contiene il *soggetto* della scienza, che è il soggetto della conclusione (*scientia est conclusionum*); ed ha come *predicato* il termine medio o la definizione del soggetto, che lo inquadra prospetticamente: è l'oggetto formale *quod consideratur*, che in *Sacra Doctrina* è appunto la definizione di fede rivelata. La premessa maggiore, invece è filosofica, perché enuncia il criterio esplorativo della minore: il termine medio, che è l'inquadramento di fede del soggetto, viene ragguagliato secondo una esigenza *selettiva*, sia nel senso *esclusivo* che nel senso *inclusivo*. Si esclude ciò che contravviene alla natura del soggetto, cioè alla sua definizione come appare nella plausibilità metafisica, e si include ciò che può convenirgli sempre secondo la medesima determinazione metafisica. Si esclude l'assurdo e si include il plausibile o il necessario. In questo telaio selettivo gioca la visione *sub specie aeternitatis*, non come imposta ma come esatta dall'oggetto formale *quo consideratur*.

Questa impostazione è esatta dal tenore del contenuto rivelato, che appunto occupa il posto della premessa minore[4]. Per poter intendere affermazioni come quelle relative alla sussistenza di tutte le cose in Cristo perché per mezzo di lui tutto esiste (*Col* 1,15,18; *Gv* 1,3), oppure ancor più radicalmente la dimensione fondamentale della passione di gloria dell'Agnello immolato dalla fondazione del mondo (*Ap* 13,8) o della insipiente sapienza dei dominatori di questo mondo (1 *Cor* 2,8) ecc., occorre una visione metastorica della storia, una visione *sub specie aeternitatis* di quello stesso evento che accade nel tempo. Si tratta di una visione di struttura: questa è l'idea di Disegno che compare negli scritti neotestamentari. Per Disegno occorre intendere l'insieme delle linee strutturanti e non il progetto antecedente. Il Disegno creazionistico è una struttura (perché la stessa creazione è una struttura e non un moto produttivo), che non toglie la dinamica storica ma la inquadra nella simultaneità[5]. Faccio un esempio. Se mescolo il giallo e il blu ottengo il verde: questa è la dimensione storica. Ma se analizzo il verde vi trovo dentro il giallo e il blu: e questa è la dimensione metastorica

---

[3] Ho toccato ed esposto questo punto in due scritti risalenti ormai ad una ventina d'anni fa: GIUSEPPE BARZAGHI, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997; ID., *Oltre Dio, ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la Deità*, Barghigiani editore, Bologna 2000; ID., *L'alterità tra mondo e Dio. Dibattito tra Emanuele Severino e Giuseppe Barzaghi*, in EMANUELE MORANDI (a cura di), *Per ripensare il nostro tempo: relazione, alterità e verità*, Atti del Convegno di Filosofia (Modena, 16 maggio 1998), «Divus Thomas», 1998, III, pp. 58-81.

[4] Cfr. GIUSEPPE BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Prefazione del Card. Giacomo Biffi, Edizioni Cantagalli, Siena 2003; ID., *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012 [in questa raccolta vi sono anche saggi risalenti agli anni tra il '90 e il 2000].

[5] Cfr. ID., *L'inseità redentiva della creazione*, in *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, cit.; ID., *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, «Divus Thomas», 2015, II, pp. 102-121; ID., *Lezioni di Dialettica*, ESD, Bologna 2019.

o eterna della struttura. In questa struttura il redentore e il peccatore sono insieme e sono nell'atto creatore che è la stessa essenza del Dio creatore, cioè il Dio creatore nella sua essenza.

Da ultimo, la stessa funzione apologetica risolve l'opposizione in una dimensione positiva. Il quadro speculativo severiniano viene considerato questa volta come un modo di intravedere qualcosa del discorso cristiano, a modo di sineddoche. Ciò che la speculazione severiniana descrive è l'essenza del Dio creatore, cioè l'*Exemplar*.

La mia operazione speculativa

Severino indica l'eternità del tutto e di ogni cosa, ma come situazione metafisica che esclude Dio. Beh, non vede Dio in sé e per sé, non vede l'atto creatore in sé e per sé. Anzi, appunto, lo nega. Ma, in ciò che dice, anagogicamente si intravede l'essenza di Dio creatore. E dunque anche Severino la intravede. L'essenza di Dio creatore è la stessa essenza di Dio, o dell'Assoluto, ma con l'esplicitazione del riferimento creaturale *ab aeterno*. Dio, conoscendo la propria essenza, conosce tutte le realizzazioni similitudinarie della propria essenza che chiamiamo creature. Ma le conosce da sempre, in un istante atemporale. Se uno dovesse prendere alla lettera Parmenide, a cui Severino riallaccia il proprio discorso, interpretato anagogicamente, beh «la ben rotonda sfera» è come… la bolla di vetro di Natale (*boule de neige*)! Per cui quando ci siamo incontrati ad un seminario della facoltà di filosofia del San Raffaele io ne ho portata una. Mostrandogliela gli ho detto: sa qual è la differenza tra me e lei? Entrambi vediamo qui dentro la stessa cosa, ma io ammetto la sfera, lei non l'ammette. Ma quello che guardiamo è la stessa cosa perché la sfera è trasparente. E la sfera trasparente è la coscienza assoluta che è Dio. È l'autocoscienza assoluta nella quale c'è il trasparire delle cose che chiamiamo mondo, *ex parte Dei*. La Gioia assoluta, senza coscienza assoluta, non ha senso. Non si dà una Gioia in incognito...

Insomma, voglio dire che Severino intende Dio creatore nella sua essenza. Quando noi pensiamo a Dio creatore, pensiamo a Dio, all'atto creativo e al mondo. Ma se guardiamo dalla parte di Dio, non c'è un «fuori» di Dio. Le creature *ab aeterno* sono in Dio. E sono eterne. Sono gli eterni di cui parla Severino. Ogni singola sfumatura anche insignificante di essere è un eterno.

Se si considera il *fondamento* in sé e per sé, è l'essenza di Dio creatore nel modo precisato. Se uno invece considera il *fondante*, allora pensa all'*archè*. C'è il *fondante* e c'è il *fondato.* Qui si tratta di prendere il fondato e di *appiattirlo* sul fondante. *Fondante* è attivo, *fondato* è passivo. Il fondante è causa, il fondato è effetto. Se io tolgo la forma attiva del fondante e quella passiva del fondato, chiudo tutto e considero il *Fondamento.* Questo è il fondamento in sé e per sé. Il fondamento chiude in se stesso anche le *relazioni*. Non è in relazione. È la relazione. È la *relazione fondativa*[6]. Ed è quello

[6] *Ibid.*

che io chiamo *Exemplar*. Ho tolto il concetto di *causa* esemplare, perché se dico *causa* esemplare introduco ancora la funzionalità. Se dico *exemplar* la funzionalità non c'è più. E dunque indico una dimensione di assolutezza, come nel caso della nozione di intenzionalità: il conoscere è atto del conoscente e del conosciuto, così che *cognoscens in actu et cognitum in actu sunt unum et idem*: unico è l'atto del conoscente e del conosciuto. Al di fuori non si scappa.

Nell'*exemplar* ci sono anche le realizzazioni similitudinarie dell'essenza di Dio. Si considera la realtà non come il derivato, ma così com'è nella sua dimensione onninclusiva che è l'eternità di Dio. Che non si aggiunge alla creatura perché la creatura non aggiunge nulla a Dio. La creatura non è Dio perché è la realizzazione similitudinaria della sua essenza. Ma è *nulla come aggiunta* a Dio: questo è il significato dell'*ex nihilo*, come ripeto sempre[7].

In questo modo le creature sono gli eterni di Severino e l'essenza di Dio è l'apparire infinito.

Nella essenza di Dio creatore tutte le cose sono eterne; vedendone una si vedono tutte le altre, e sono strettamente legate tra loro, fosse anche soltanto un sospiro. Dicendo che tutto è eterno e quindi tutto è collegato e niente è isolato, Severino non sta guardando l'atto creatore, ma l'*essenza di Dio creatore*. Spesso Severino è come se inquadrasse la creazione con una fisionomia quasi fantasiosa o antropomorfa[8]. Ma l'idea di creazione non è l'atto di produzione com'è la produzione di un tavolo! Quando parla di creazione, san Tommaso dice che è una *pura relazione*[9]. È vero che noi esprimiamo la creazione come un atto di produzione dal nulla di tutte le cose, però, se io prendo questa proposizione, san Tommaso la analizza così: Dio è immutabile; produrre implica un mutamento, e io devo escludere questo mutamento in Dio. Perché? Perché l'agire di Dio è Dio, e se Dio è immutabile, l'agire di Dio è immutabile. Dunque devo togliermi dalla testa che sia quel produrre così come cade nella mia esperienza. Allora se io prendo il «produrre» e tolgo il moto al produrre, mi resta solo la relazione produttore-prodotto. Vado a vedere il prodotto: sta a vedere che non c'è mutamento dalla parte di Dio, ma c'è mutamento dalla parte della creatura, cioè del prodotto. Ma risponde san Tommaso: se la creatura è dal nulla, il nulla può mutare? Il nulla non c'è! Non è come un pezzo di legno sul quale intervengo per dargli una forma, mutandolo rispetto al suo stato precedente. Il nulla non c'è e dunque non muta. Allora, se la creazione è produzione dal nulla, *ex parte Dei* è immutabile perché coincide con la stessa sostanza divina, *ex parte creaturae* esclude il mutamento della creatura perché non ha nulla appunto di presupposto. La creatura *è posta tutta e totalmente* nell'atto e con l'atto creatore immutabile di Dio e che è Dio.

---

[7] Cfr. ID., *Lo Sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, cit.; ID., *Lo Sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, cit.

[8] Cfr. ID., *Dialettica. Dire Dio attraverso il mondo e dire il mondo attraverso Dio*, «Divus Thomas», 2018, II, pp. 242-249, 270-278.

[9] TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa Theologiae*, I, q. 44.

Allora questa produzione in che cosa si risolve? Si risolve in una pura *relazione*. La relazione ha tempo? No, la relazione non ha tempo perché i relativi sono simultanei. Questa pura relazione è di *dipendenza tutta e totale* dalla parte della creatura, e quindi è *reale* dalla parte della creatura, ma è *di ragione* dalla parte del Creatore. È di ragione dalla parte del Creatore perché non si aggiunge a Dio, perché Dio non può mutare. Quindi la relazione di creazione è reale dalla parte della creatura, di ragione dalla parte del Creatore, ma nella simultaneità. E quindi c'è solo un problema di *dipendenza*. E Severino chiederebbe: perché ci dev'essere questa dipendenza di tutte le cose da Dio? Risposta: beh, se la questione della dipendenza fa difficoltà, basta chiarire che dipendenza vuol dire che le cose sono *collegate* tra loro, *connesse*. Se le cose sono collegate tra loro, la destra dipende dalla sinistra e la sinistra dalla destra, il che non vuol dire che la destra produca la sinistra, ma che sono insieme tra loro e *non posso isolarle* l'una dall'altra. Posso dunque togliere l'idea di questa dipendenza vedendo la correlazione totale.

Però, si dirà, se vedo la correlazione totale, beh, il primato di Dio svanisce. Ma se io vedo la correlazione totale, è come se io volessi istituire un discorso filosofico nel quale, per togliere la contraddizione del venire dal nulla e del tornare nel nulla, per togliere questo divenire come annullamento o come entificazione, dovessi ammettere l'eternità di tutti gli enti, i quali sono tutti simultaneamente insieme. Quest'ultima è la tesi di Severino: gli eterni sono sempre tutti insieme. Ora, se io prendo questa posizione, io posso dire che quello che Severino mi sta indicando è l'essenza di Dio creatore: non Dio creatore, ma l'*essenza* di Dio creatore. Sta guardando l'essenza di Dio creatore senza badare a Dio *creatore*. O, se si vuole, sta considerando il mondo in Dio senza considerare Dio, come se considerassimo la Gioconda di Leonardo nell'anima di Leonardo o meglio ancora negli occhi di Leonardo, senza considerare Leonardo. Cosa vuol dire? Se io considero Dio *creatore* pongo l'accento sull'atto con il quale Dio pone nell'essere le creature, o la relazione di dipendenza tutta e totale dal Creatore; ma se io vado a vedere l'*essenza* del Creatore non vedo l'atto creatore ma il modo con il quale Dio concepisce se stesso in quanto Creatore, cioè concepisce la propria essenza come *similitudinariamente* rappresentata da quelle che chiamiamo creature. Ma non così che *poi* ci siano le creature. Non è che Dio prima pensa come farle o poi le fa, ma nella simultaneità di ciò che chiamiamo atto creatore, *in quanto* anch'esso è identico all'essenza divina, cioè non le si aggiunge ma le si identifica sostanzialmente.

Bene, lasciamo perdere l'atto creatore e vediamo invece l'essenza di Dio creatore: tutte le creature Dio le vede nella propria essenza come realizzazioni similitudinarie della sua essenza, cioè Dio vede tutto se stesso in tutte le creature e in ogni creatura, così che, in questo suo sguardo, io vedo il telaio delle relazioni tra le creature, e tutte sono simultaneamente presenti e tutte godono dell'eternità, fosse anche un sospiro. Tutto ciò che noi chiamiamo creatura, lì è rappresentazione similitudinaria dell'essenza di Dio. Non è l'essenza di Dio ad essere rappresentazione similitudinaria

della creatura, ma la creatura è rappresentazione similitudinaria di Dio! L'essenza di Dio, così intesa, è l'*Exemplar*[10].

L'*Exemplar* è la struttura metafisicamente originaria. E su questo punto, per ben tre volte, Severino ha detto di essere d'accordo[11].

Mi basta questo. Perché? Perché a questo punto, io posso prendere la filosofia di Severino come *mythos* e far vedere dentro il quadro *anagogico*, cioè della Rivelazione *sub specie aeternitatis*, cosa vuol dire cristianamente quel *mythos* filosofico[12]. Perché anche il *mythos* parlava velatamente. Era il *logos* che faceva vedere che dentro quella struttura c'era qualcosa di razionale al di là della immagine che lo significava. Così con il *logos* anagogico o il *Sovra-logos*, io posso benissimo dire

---

[10] Così l'ho presentato in GIUSEPPE BARZAGHI, *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'exemplar*, ESD, Bologna 2015, anche in ID., *L'originario. La culla del mondo*, ESD, Bologna 2015.

[11] Si consideri l'apprezzamento di convergenza su questo punto tra me e Severino nel dialogo che abbiamo avuto a Bologna, nel giugno 2015, durante un seminario di teoretica. La registrazione si trova in GIUSEPPE BARZAGHI, *Dialogo tra Emanuele Severino e Giuseppe Barzaghi*, «Accademia del Redentore», 27 gennaio 2017, <http://www.accademiadelredentore.it/blog-it/Dialogo-tra-Emanuele-Severino-e-Giuseppe-Barzaghi--1259.html>. Cfr. GIUSEPPE BARZAGHI, *Dialettica. Dire Dio attraverso il mondo e dire il mondo attraverso Dio*, cit. In questo stesso numero di «Divus Thomas» si trova anche la trascrizione di quella conversazione (pp. 242-249; 270-278).

[12] La filosofia è il *logos*, cioè il *discorso fondativo*. Se la filosofia-*logos* smarrisce la propria *mens* fondativa, allora passa alla condizione di *mythos*, cioè diventa *narrativa*. La differenza tra *narrazione* e *discorso* sta nella assenza, in quella, e nella presenza, in questo, del *perché* fondativo. La *mens* è il cuore del *logos*: se il *logos* smarrisce la *mens*, smarrisce la propria caratteristica. La *mens* è la *mensura*, la meditazione, il calcolo, la valutazione razionale. Un discorso-logos senza *mens* è narrazione. Alcuni esempi. I manuali «*ad mentem Sancti Thomae Aquinatis*» o «*iuxta principia Sancti Thomae Aquinatis*» mantengono il *logos* filosofico, la *mens* appunto. Ma se ci si limita alle 24 tesi del *Sillabo tomista*, questo è *mythos,* perché non c'è la *mens*, cioè la fondazione. Nella *storia* della filosofia, la filosofia è *mythos*, perché tende a sapere se sia vero *che* Aristotele ha sentenziato in un certo modo, ma non se *ciò che* ha sentenziato Aristotele sia vero. Così, tutto è dogma e i dogmi sono le opinioni principali dei filosofi e delle Scuole. È come se in geometria uno sapesse che il triangolo ha la somma degli angoli interni pari a due retti, ma non sapesse dimostrarlo. È un apparente *logos* geometrico, perché manca la *mens*, ed è *mythos*! La filosofia, divenuta *mythos*, va oltrepassata, ma in una prospettiva anagogica, perché l'Anagogia si presenta con il carattere della opinabilità di circostanza culturale e insieme con l'istinto verso il Fondamento. Ma anche la filosofia come filosofia può essere presa come *mythos* e quindi può essere oltrepassata con un *Sovra-logos*. Esempio dell'oltrepassamento filosofico del *mythos* con il *logos*: Edipo e la Sfinge. Il contenuto immaginoso è l'enigma e la sua soluzione; il modo è il cimento della *inventio* con il ragionamento risolutivo. Questo è il *logos* che oltrepassa il *mythos*, cioè l'immagine. Ma anche il *logos* senza *mens* è *mythos*: il *logos* senza *mens* è narrazione e dogma o *mythos*. La storia della filosofia è *narrazione*: non si ha la *mens* dei filosofi narrati e tutto è puro *filosofema*, cioè argomentazione non argomentata. I *dogmi* sono appunto le *tesi* fondamentali di una scuola filosofica, senza la loro fondazione. Nella situazione in cui il *logos* è diventato *mythos* occorre oltrepassarlo con un *Sovra-logos* divino. Questa operazione è propria dell'*Anagogia*. Ma l'Anagogia fa questa operazione anche indipendentemente dal decadimento del *logos* a *mythos*. Essa interpreta come *mythos* i filosofemi anche argomentati, cioè con la *mens*, perché un conto è la *mens* umana e altro o più intensa è la *mens* divina. Occorre entrare nell'implicito della *mens* filosofica o del *logos* filosofico, cioè *umano*. Si tratta di entrare nella *mens* implicita del *logos* di Parmenide, di Platone, di Aristotele, di Severino ecc., così da scoprire il loro *intravvedere* il «Disegno eterno» implicito o implicato o dentro le pieghe di ciò che chiamavano rispettivamente «Ben rotonda sfera», «Iperuranio», «Pensiero di Pensiero», «Apparire infinito degli eterni». Non si tratta di far dire ai filosofi quello che non volevano dire, ma di far dire loro quello che volevano dire ma non erano capaci di dirlo. Come quando il maestro assesta una domanda di chiarimento proposta da un allievo, che non è ovviamente ben posta, visto che non ha chiaro il tutto, se pone una domanda di chiarimento. Il maestro non gli fa dire ciò che non voleva dire, ma lo aiuta a dire ciò che voleva dire ma non era capace di dirlo! L'Anagogia, come *Sovra-logos*, fa questa operazione. Si tratta di una operazione *speculativa*: una visione dall'alto stando in basso: come se si vedesse il basso dall'alto stando in basso, guardandolo riflesso in uno specchio convesso posto in alto. Stando in basso si vede il basso dall'alto! La visione *dall'alto* consente di vedere *in modo alto* ogni asserto. Oggi la filosofia è *mythos*, ma anche la filosofia come tale, rispetto a Cristo-*Logos*, è *mythos*. Cristo è il *Sovra-logos* e la filosofia parla sempre *implicitamente* di lui. Le tesi o enunciati dei filosofi, i filosofemi o dogmi delle Scuole filosofiche, sono *sineddoche* del «Mistero nascosto dai secoli eterni». Perciò, come la teologia esplicita il contenuto implicito-virtuale (il *rivelabile*) della Fede rivelata, così io faccio con le tesi o dogmi dei filosofi: li espongo secondo la loro *virtualità cristiana*. In questo modo, non ha più senso parlare di una filosofia *adeguata*, ma occorre parlare di una *adeguazione radicale* o *in radice* della filosofia come *mythos* al Disegno eterno.

che quello che Severino sta descrivendo con il suo teorema è la stessa *essenza di Dio* creatore. Perché nel Nuovo Testamento ricorre sempre l'espressione *mistero nascosto o taciuto dai secoli eterni*, che è la *prothesis*, cioè appunto il «Disegno» *(Ef* 3,11; 2 *Tm* 1,9), e disegno è l'*exemplar*. Ma il Disegno non va concepito come ciò che è nella mente e poi Dio lo realizza, ma come la stessa mente di Dio in cui tutto è considerato simultaneamente. Quindi la posizione di Severino è come se fosse una speculazione sull'essenza di Dio senza parlare di Dio e senza parlare di creazione. E posso parlare dell'essenza di Dio senza parlare di Dio. L'*essenza* di Dio creatore è Dio in cui sono le cose. Il fatto è che nella essenza di Dio tutte le cose sono così come sono eternamente. Quindi tutto da sempre e per sempre è in quella istantaneità di condizione in cui tutto l'universo «sussiste in» Cristo (*Col* 1,17), «Agnello immolato nella stessa fondazione del cosmo» (*Ap* 13,8). Allora questa è l'ultima operazione che ho cercato di fare col pensiero di Severino. Ed è un'operazione anagogica: vuol dire raccogliere anche le briciole «perché nulla vada perduto» (*Gv* 6,12). Si raccolgono tutte le filosofie nei loro teoremi «mitici» e ci si chiede: questo *mythos* filosofico cosa vuol dire in teologia, nel *Logos* divino, o *Sovra-logos*?

L'*Exemplar* è la stessa essenza di Dio, dell'Assoluto. L'essenza dell'Assoluto comprende in sé tutte le similitudini di questa essenza. La totalità delle determinazioni similitudinarie dell'essenza di Dio o dell'Assoluto è appunto l'immutabilità di tutti gli eterni. Le cose reali, concrete, individuali, sono proprio queste similitudini, l'una nell'altra come tutto in tutto.

Ciò che va esplicitato, ma solo la fede rivelata lo fa, è che il cuore di questa struttura è appunto l'Agnello immolato dalla fondazione del mondo in cui positivo e negativo coincidono nella condizione della compassione assoluta. Questo è il segreto nascosto nella commozione pura: tutto in Cristo risorto è consolazione.

Aevum o la durata successiva discreta

Nella metafisica di san Tommaso d'Aquino, la perfetta attualità insuccessiva è soltanto quella dell'eterno e quindi di Dio. La successione, in senso pieno, è soltanto del tempo e quindi delle creature che sono coinvolte con la materialità. Eternità e tempo sono i due tipi estremi della durata. Ma esiste anche una durata intermedia tra quella dell'eternità e quella del tempo, ed è la durata dell'evo: l'*eviternità*. L'anima umana ha una condizione ontologica che è a metà tra la semplice temporalità e la semplice eternità. L'estremo del tempo è legato alla materialità, che è esclusa dall'eterno. La via media, che è quella dell'evo, esclude la materialità, perché la durata dell'evo è la durata delle creature spirituali. In quanto creature, è come se non appartenessero alla dignità dell'eterno che è la durata semplicemente insuccessiva. Ma in quanto spirituali, non possono essere riconducibili totalmente alla dimensione della temporalità, che ha come sua *conditio sine qua non* un sostrato *materiale*.

Nel caso della eviternità non dobbiamo andare a guardare l'etimologia, perché sia *evo* sia *eterno* hanno lo stesso significato radicale: il *perpetuo*. Poi, quanto alla determinazione d'uso, si è distinto il valore del termine *eterno* come indicativo di ciò che ha una *durata insuccessiva* cioè *istantanea* e l'*evo*, ciò che ha una *durata successiva discreta*[13]. Noi stiamo parlando di una realtà spirituale che non ha a che vedere con la fisicità che invece si ridurrebbe *sic et simpliciter* al tempo. La durata di ciò che è *temporale* è per *successione continua*: per esempio, nella corsa noi possiamo cronometrare perché è sempre lo stesso soggetto che corre ed è distinto realmente dal correre. Non così nell'ordine dello spirito.

L'anima dell'uomo è una sostanza spirituale e forma sostanziale del corpo: «*Anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma*»[14]. I contenuti della conoscenza derivano dalla esperienza. Il primato spirituale nel caso dell'anima umana è quello fondativo. Noi ci rendiamo conto di questo primato perché abbiamo delle attività che per sé escludono il corpo. Se lo includessero nel loro agire, queste attività sarebbero impossibili. Quella fondamentale è l'autocoscienza che si dà per esclusione del corpo, perché tutte le attività che noi svolgiamo attraverso un organo corporeo, come l'udire, vedere, gustare, odorare, toccare, non sono capaci di riflessione, cioè non sono capaci di tornare sul proprio atto. La vista non vede se stessa. La vista vede i colori ma non è un colore. Ma in noi c'è un'attività che è il sapere di sapere. Si chiama riflessione in senso lato e in essa ci sono due modi. Una riflessione successiva: io esercito un atto, poi vado ad analizzare l'atto che ho compiuto e lo descrivo. Questa si chiama riflessione *psicologica*: c'è l'oggetto, l'atto con il quale considero l'oggetto e poi c'è l'atto con il quale considero il mio atto per il quale considero l'oggetto. Esiste poi una autocoscienza *metafisica*, la quale è concomitante con ogni atto e che, sulla scia di sant'Agostino, san Tommaso chiama *cognitio habitualis sui ipsius*, cioè conoscenza abituale di sé: è originaria e non originata, perché è la continua circolarità di coscienza di coscienza[15]. Questa coscienza di coscienza è assolutamente immateriale. Il pensiero pensa se stesso: il pensare è immateriale. L'anima razionale consce se stessa, dunque è immateriale. La vista invece non vede se stessa.

---

[13] Cfr. TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 5; ID., *Commentarium Cardinalis Caietani*, XIII, Editio Laonina.

[14] ID., *Summa contra Gentiles*, II, cap. LXVIII.

[15] Si danno due livelli diagnostici della stessa autocoscienza, secondo la riflessione di san Tommaso d'Aquino: uno propriamente psicologico e l'altro ontologico o metafisico. L'autocoscienza psicologica è la *cognitio actualis*, la coscienza di sé concomitante («*eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere*» *1 Sent*., d. 1, 2, 1, ad 2), preriflessa, preconcettuale, ma condizionata dalla posizione di atti o operazioni: non è un sapere scientifico, astratto, ma una concreta consapevolezza di sé, esperienziale. Per sapere l'altro come altro occorre sapere sé come altro dall'altro da sé. Essa non varia nell'ordine della concettualizzazione. L'autocoscienza metafisica, è la *cognitio habitualis*, la conoscenza abituale di sé, preriflessa, diretta, immediata, non condizionata, perché è una conoscenza per essenza, a modo di presenza: non è avvertita perché è il fondamento metafisico della *cognitio actualis* (*1 Sent*., d. 3, q. 4, a. 5; *De Ver*., 10, 9; 10, 10, ad 1; *S.Th.*, I, 93, 7, ad 4). È una relazione cognitiva diretta, immediata, non condizionata, costante attraverso la stessa essenza dell'anima: presenza di sé a sé del soggetto in modo inobiettivato e inobiettivabile. È l'equivalente dell'Io trascendentale gentiliano.

Questa è l'essenza dell'anima razionale. San Tommaso ha un bellissimo testo nel trattato sulla *giustificazione*, cioè sulla grazia santificante o divinizzante. Si chiede: la giustificazione, che vuol dire la *santificazione*[16] dell'uomo cioè il suo essere reso partecipe della vita divina, è nel tempo, cioè ha una successione temporale, o è in istante? È in istante, risponde san Tommaso. Un conto è il dato psicologico e un conto è il dato spirituale. Siccome la giustificazione o santificazione è l'azione che Dio compie, e l'agire di Dio è Dio, essa è in istante, cioè eterna, insuccessiva. Qual è il soggetto che riceve la santificazione? L'anima dell'uomo, la quale, per sua natura è spirituale e dunque *è sopra il tempo*. Dunque è in istante la conversione. L'aspetto psicologico delle lacrime, la fantasia, tutta la storia che precede e segue, è pura temporalità.

Allora la difficoltà che dobbiamo affrontare è questa. Se io prendo il dettato di san Tommaso, esso riguarda la realtà spirituale solo in quanto è spirituale. Non è nel tempo, perché ciò che è nel tempo è fisico. È vero che sia ciò che è nel tempo (ordine fisico) sia ciò che è nell'eviterno (che è un'altra forma di tempo ma non identica), si trovano nella successione. Ma la successione della temporalità è *continua*, la successione della eviternità è *discontinua*. Questa discontinuità che cosa significa? Essa indica un moto nel quale i due estremi del moto non si trovano in due istanti tra i quali vi sia un tempo intermedio; ma i due estremi si trovano in due istanti tra i quali non c'è tempo intermedio. Nel primo caso, quello del tempo in senso stretto per successione continua, è il passaggio, per esempio, dal bianco al nero, con tutta la gradualità intermedia; nel secondo caso, non si dà un intermedio, come nel passaggio da bianco a non bianco[17].

Questo vuol dire che le operazioni che si susseguono non hanno un legame intrinseco mentre le operazioni che si susseguono nel tempo hanno un legame intrinseco. La successione discreta è come una successione di *lampi*. È vero che c'è un sostrato che permane, la sostanza dell'angelo, la sostanza dell'anima. Ma le azioni che compie l'angelo, le azioni che compie l'anima, nell'ordine puramente spirituale, si succedono ma senza legame perché se vi fosse il legame ci sarebbe la continuità.

Allora ho introdotto una nuova categoria per capire cosa vuol dire che queste azioni nell'anima si succedono ma non hanno un legame di continuità e ho usato l'espressione *intuizione*. Sono tante intuizioni ma una intuizione non è legata consequenzialmente ad un'altra, altrimenti sarebbe un ragionamento. L'esempio del *lampo* è significativo, è un *balenare*. Rimane però il fatto che qui c'è un sostrato permanente: la sostanza dell'angelo e la sostanza dell'anima nell'ordine spirituale. Quando parliamo di sostanza dell'anima, sostanza dell'angelo, l'essere dell'angelo, l'essere dell'anima, sono pura intelligenza. Ciò che è spirituale è pura intelligenza. Quindi la sostanza

---

[16] Cfr. ID., *Summa Theologiae*, I-II, q. 113, a. 7.

[17] Cfr. DANIELE DIDERO, *Il moto degli angeli: note su S. Thomae, Quodlibetum XI, q. 4: Il problema dell'Aevum*, «Divus Thomas», 2001, I, pp. 76-82.

dell'angelo è l'intelligenza. Eppure l'angelo ha delle operazioni intelligenti e non si identifica con quelle operazioni intelligenti, altrimenti sarebbe Dio. Anche Dio è pura intelligenza e si identifica con le sue azioni. Nell'angelo invece, che è pura intelligenza, la sostanza non si identifica con le sue operazioni. E queste operazioni si succedono. Però sono operazioni di un'intelligenza.

La stessa cosa vale per l'anima dell'uomo. Nella sua dimensione puramente spirituale è come se fosse un angelo. L'angelo, per sua natura, è sostanza spirituale, punto e basta. E conosce indipendentemente dalla esperienza sensibile. L'anima dell'uomo è sostanza spirituale e quindi ha delle operazioni che si succedono nell'ordine dello spirito come quelle dell'angelo, ma i contenuti della conoscenza li apprende dall'esperienza sensibile, perché l'anima dell'uomo è anche per sua natura *forma sostanziale del corpo*.

L'attività dell'anima umana, nella sua dimensione puramente spirituale, è l'autocoscienza. Questa autocoscienza è l'ambiente dentro il quale si svolgono le attività conoscitive, sia di ordine spirituale sia di ordine misto tra spirituale e materiale. Quando io concepisco il colore, il concetto di colore non è colorato. E quindi il concetto del colore è nell'ordine della spiritualità. Ma il contenuto di questo concetto, il colore, io l'ho appreso dall'esperienza con gli occhi. È la tipica dimensione intermedia dell'uomo. Se non ci fossero gli occhi, ordine della sensibilità, il colore noi non sapremmo neanche che cos'è. Ma noi abbiamo il concetto di colore che non si vede, perché non è colorato. Quindi è una elaborazione della nostra intelligenza che è nell'ordine della spiritualità.

Allora, se prendiamo l'anima in quanto è puramente spirituale, la assimileremmo all'angelo. Ma contrariamente all'angelo, i contenuti di conoscenza che noi spiritualizziamo in forza dell'attività astrattiva del nostro intelletto ci provengono dall'esperienza sensibile, la quale ha come condizione indispensabile la corporeità, la fisicità, e quindi è nel tempo: *sentire non est sine corpore*.

La difficoltà che volevo mettere in evidenza è questa. Quando parliamo dell'eviterno, per san Tommaso è l'anima in quanto spirituale che ha una successione discreta di attività spirituali, perché se ci si riferisce alla fantasia, alla memoria, alle facoltà sensitive, tutto ciò che ha a che fare col cervello, la dimensione fisica, lì si è nel tempo. Se io volessi trovare una esemplificazione concreta di questo eviterno, dovrei aspettare la separazione dell'anima dal corpo? No. Ho già delle attività sopra il tempo. Sono attività successive come se fossero quelle del tempo e discrete nello stesso tempo perché non semplicemente del tempo. Ma gli autori che si sono occupati della cosa, dal punto di vista storico, rispecchiano esattamente la indecifrabilità dell'idea di evo[18].

Allora io risolverei la cosa così. San Tommaso dice che non sono totalmente sensoriali le attività che esercitiamo con la sensorialità! Digerire, sì; respirare, sì. Ma quando comincio a dire

---

[18] PASQUALE PORRO, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale: l'aevum, il tempo discreto, la categoria 'quando'*, Leuven University Press, Leuven 1996.

ricordare: sì e no. Sono attività che godono di una *redundantia* o *refluentia*[19] dello spirito e quindi sono investite di spiritualità: è il caso della *cogitativa*, della *fantasia* e della *memoria* come *reminiscenza*. E qui c'è, appunto secondo me, l'insorgenza dell'evo. Resta il problema del sostrato.

La realtà spirituale, come tale, è intelligenza. Gli atti di intelligenza sono singoli atti che si succedono. E se il sostrato si risolvesse ogni volta tutto nell'attività che svolge? C'è l'anima che è spirituale e che quindi svolge delle attività di ordine spirituale. Quando svolge le attività intellettive è presente totalmente negli atti che emette. Nel successivo atto, l'anima, come intelligenza, sarà tutta presente in esso. Non è come il corpo che ha delle parti. Che cosa succede quando diciamo di essere in una intuizione? Siamo *assorti* cioè *assorbiti*, tutti concentrati dentro quella attività.

Ogni intuizione è un quadro. Ogni intuizione è uno spettacolo. E lo spettacolo ha sempre il suo spettatore. Ma è lo spettatore che dà consistenza allo spettacolo. Se chiude gli occhi lo spettacolo è scomparso dalla scena ma è conservato nella memoria, pronto a riaffacciarsi nella novità della *reminiscenza*. È l'anima pura dello stesso sillogismo nel suo dire-insieme: non una successione di proposizioni ma una ispezione di visioni concentriche. È il *dialegein*, il dire-attraverso della dialettica. Ed è il meraviglioso non più stupito. L'intuizione è uno sguardo (*tueor*) intenso e penetrante (*in-*): l'intensità è aperta e inclusiva, morbida e legata alla *perspicacia* che coglie le sfumature; la penetrazione è l'*acume* rigido che va al nocciolo, al punto di fuga prospettico. In ogni intuizione c'è *tutto* anche se *non totalmente*. L'originalità scopre la propria immortalità successivamente.

Dunque, perché si giunga al tempo ritmato eviternamente, bastano originali riflessi intuitivi: dovunque nascano, alla meraviglia offrono condensati contemplativi assolutamente suggestivi. Qui siamo nell'Evo: Eterno Variare Onninclusivo, come *apparire e scomparire degli eterni* concreti.

Bibliografia

- BARZAGHI GIUSEPPE, *Creazione dal nulla o relazione fondativa*, «Divus Thomas», 2015, II.
- BARZAGHI GIUSEPPE, *Dialettica. Dire Dio attraverso il mondo e dire il mondo attraverso Dio*, «Divus Thomas», 2018, II.
- BARZAGHI GIUSEPPE, *Il fondamento teoretico della sintesi tomista. L'exemplar*, ESD, Bologna 2015.
- BARZAGHI GIUSEPPE, *Il pensiero di Emanuele Severino nella prospettiva anagogica*, «La filosofia futura», 2020, XIV.
- BARZAGHI GIUSEPPE, *L'originario. La culla del mondo*, ESD, Bologna 2015.
- BARZAGHI GIUSEPPE, *Lezioni di Dialettica*, ESD, Bologna 2019.

[19] Cfr. TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa Theologiae*, I, q. 78, a. 4. Il che avviene anche nell'atto contemplativo, ID., *Summa Theologiae*, I-II, q. 38, a. 4, ad 3, e nei corpi gloriosi, cfr. ID., In *4 Sent.*, d. 44, 2, 3, q. l. 1, ad 2.

- BARZAGHI GIUSEPPE, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Prefazione del Card. Giacomo Biffi, Edizioni Cantagalli, Siena 2003; *Lo sguardo di Dio. Nuovi saggi di teologia anagogica*, ESD, Bologna 2012.
- BARZAGHI GIUSEPPE, *Oltre Dio, ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la Deità*, Barghigiani editore, Bologna 2000.
- BARZAGHI GIUSEPPE, *Soliloqui sul divino. Meditazioni sul segreto cristiano*, ESD, Bologna 1997.
- DIDERO DANIELE, *Il moto degli angeli: note su S. Thomae, Quodlibetum XI, q. 4: Il problema dell'Aevum*, «Divus Thomas», 2001, I.
- MORANDI EMMANUELE (a cura di), *Per ripensare il nostro tempo: relazione, alterità e verità*, Atti del Convegno di Filosofia (Modena, 16 maggio 1998), «Divus Thomas», 1998.
- PORRO PASQUALE, *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale: l'aevum, il tempo discreto, la categoria 'quando'*, Leuven University Press, Leuven 1996.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *1 Sent.*
- TOMMASO D'AQUINO (san), *4 Sent.*
- TOMMASO D'AQUINO (san), *Commentarium Cardinalis Caietani*, XIII, Editio Laonina.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *De Veritate.*
- TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa contra Gentiles*, II.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa Theologiae.*

Sitografia

- BARZAGHI GIUSEPPE, *Dialogo tra Emanuele Severino e Giuseppe Barzaghi,* «Accademia del Redentore», 27 gennaio 2017, <http://www.accademiadelredentore.it/blog-it/Dialogo-tra-Emanuele-Severino-e-Giuseppe-Barzaghi--1259.html>.

Capitolo secondo

Piero Coda[1]

Se l'ontologia si gioca su un'altra scacchiera

1. Una possibile "consonanza"

Nell'appassionante dibattito che con lui ho avuto l'opportunità d'imbastire con assiduità e frutto, in diretta, a partire dal 1997, Severino ha riconosciuto che se la "scacchiera" su cui viene giocata la teo-logia cristiana è una forma d'intelligenza dell'essere che non è in tutto assimilabile all'ontologia greca, allora sì! Possiamo instaurare un dialogo[2]. Egli anzi – come noto – ha accennato in più occasioni a «possibili consonanze della parola pronunciata da Gesù» con il suo pensiero[3], richiamando l'attenzione sul Cristo che, glorificando il Padre e non sé, glorifica il destino infinito che Egli è e che noi in Lui siamo: glorificare il Padre, infatti, «è lasciarlo apparire nel suo sottrarsi, in quanto infinita ricchezza dell'essere, a quanto noi riusciamo a vedere di esso»[4].

Questa «consonanza» è assai significativa e senz'altro interpellante per il teologo in ontologia non negligente. Perché lo rinvia non solo al cuore della verità cristologica accolta nella fede, ma alla specificità dell'ontologia che essa dischiude nell'intelligenza. Nella logica, in particolare, di quella che è stata definita "ontologia trinitaria": e cioè il pensare l'E/essere muovendo dal rapporto tra "il" Dio (come lo appella il Nuovo Testamento, cfr. ad es. *Gv* 1,1) e il suo Verbo e le creature in e per Lui, che sono Uno essendo essi stessi, ciascuno, l'Uno, nella *koinonía*, anzi nell'*omoousía* dello

---

[1] Mons. Piero Coda – Professore di Teologia Sistematica e coordinatore del Dipartimento di Teologia, Filosofia e Scienze Umane presso l'Istituto Universitario Sophia di Loppiano.

[2] Cfr. la trascrizione del dibattito svoltosi il 23 novembre 1997 ad Alba (Cuneo) pubblicata a cura di P.G. BERNARDI, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000. Una rassegna dei dialoghi con Severino lungo gli anni intessuti a partire da quel momento ho offerto, di recente, in PIERO CODA, *Severino e la Teologia. Nota su una "possibile consonanza" in ordine all'istituzione di una nuova ontologia*, «La Filosofia Futura. Rivista semestrale di filosofia teoretica», 2020, vol. 15, II, a cura di Nicoletta Cusano e Davide Spanio, Mimesis Edizioni, Milano 2020, pp. 95-104.

[3] In realtà, la condizione di possibilità di tale «consonanza» sta tutta in questo: che – afferma Severino – «l'ontologia che oggi viene meno è quella epistemica, che pone un Essere immutabile al di sopra dell'essere diveniente» (EMANUELE SEVERINO, *La Follia dell'Angelo, Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di I. Testoni, Rizzoli, Milano 1997, p. 189). Ora, l'evento cristologico stesso non impone, oggi come sempre, alla teologia di pensare l'ontologia che da esso si sprigiona proprio in questa direzione? Un compito che è tuttora *in fieri*, benché nel corso del tempo l'intelligenza cristiana della Rivelazione abbia raggiunto dei guadagni a livello teoretico che restano fondamentali.

[4] *Ibid.*, cit., p. 282.

Spirito Santo. Il Cristo giovanneo, infatti, non afferma soltanto – come nel passo cui Severino rinviava nel fare l'affermazione di cui sopra – «prima che Abramo nascesse, Io sono» (cfr. *Gv* 8,58), ma anche, in altro luogo, «Io e il Padre siamo Uno» (cfr. *Gv* 10,30), giungendo a pregare il Padre, la sera dell' "ultima cena", «che tutti siano Uno, come Tu, Padre, sei in me e Io in te, siano anch'essi Uno in noi» (*Gv* 17,21).

A ragione dunque – se ben lo si comprende nella prospettiva di una coerente intelligenza dell'evento cristologico – Severino può affermare: «*In ognuno di noi* l'essenza dell'uomo può dire quello che Gesù in questo passo dice di se stesso e del Padre»[5]. Perché questo, in realtà, è il destino di gloria, in Cristo, dell'essente umano. Cerchiamo di vedere in quale senso secondo, appunto, la logica di un'ontologia trinitaria.

2. Sul concetto di ontologia trinitaria

Ma – innanzi tutto – che cosa propriamente s'intende per ontologia trinitaria*?* Il significato del lemma è con chiarezza suggerito dalle due parole che lo compongono: *onto-logia* = *parola*, *intelligenza* (*λόγος*) *dell'E/essere* (*ὄντως*, participio al genitivo del verbo *εἶναι*, essere); *trinitaria* = nella luce del Dio che la Rivelazione cristiana esprime come Trinità[6]. Si tratta, dunque, di percorrere la via dell'intelligenza della verità e del senso dell'E/essere accogliendolo e interpretandolo entro l'orizzonte d'illuminazione dischiuso dall'evento di Gesù il Cristo, Parola/Figlio dell'*Abbà* nell'effusione dello Spirito Santo.

Nell'ontologia trinitaria si ha dunque a che fare con l'*E/essere* nella luce della sua Rivelazione (e in ciò il filone più autorevole dell'*intelligentia fidei* cristiana – da Agostino d'Ippona a Tommaso d'Aquino ad Antonio Rosmini – è tetragono): e cioè con Dio in quanto Egli è l'Essere infinito increato che si rivela *Agápe* (cfr. 1 *Gv* 4,8.16) e in quanto *Agápe* Trinità, e dell'essere finito creato in quanto, in Gesù mediante lo Spirito Santo, è reso partecipe per dono (*χάρις*) dell'Essere infinito stesso e, dunque, è come tale "*trinitizzato*"[7]. Nell'ontologia trinitaria l'intelligenza dell'E/essere si manifesta

---

[5] *Ibid.*., p. 282.

[6] Sul concetto di ontologia trinitaria, per un'introduzione, cfr. PIERO CODA, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, «Sophia», 2012, II, IV, pp. 159-179; EMANUELE PILI, *L'ontologia trinitaria che cosa "non" è?*, «Sophia», 2017, vol. 1, IX, pp. 47-56. E, più di recente, PIERO CODA, M.B. CURI, MASSIMO DONÀ, GIULIO MASPERO, *Manifesto. Per una riforma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021, con annessa ampia e dettagliata bibliografia in merito.

[7] Mi sia concessa, al fine d'inquadrare almeno sommariamente le considerazioni che qui propongo, la presupposizione così formulata: ciò con cui abbiamo a che fare nell'ontologia è l'*E/essere*: vale a dire ciò che è in quanto è l'*Essere* e ciò che è in quanto dell'Essere è reso gratuitamente e liberamente partecipe come *essere*. Tale presupposizione rimanda alla percezione originaria grazie alla quale ci orientiamo nell'esistenza e trova formulazione nel concetto di creazione dell'essere finito da parte dell'Essere infinito che s'illumina d'inedito significato quando l'Essere si rivela *Agápe*. Da ciò risulta chiaro che la ponderata assunzione del concetto di "ontologia" per qualificare lo sguardo "trinitario" che intendiamo perseguire, pur tenendo conto della critica all'onto-teo-logia, problematizza radicalmente il tema della differenza tra essere ed ente così come si è venuti a declinarla nella *Wirkungsgeschichte* del pensiero di Heidegger destituendo di significato ogni pensiero dell'essere in quanto essere e al limite consegnando la verità teor-etica della

e realizza per ciò che essa è ed è chiamata ad essere: intelligenza che per sé implica la *libertà* d'accogliere e attivamente partecipare del *dono* che le è fatto, anzi che essa stessa è ed è chiamata ad essere; intelligenza di una verità che è *agápe* e che implica perciò la libertà del dono ricevuto, accolto, ridonato: così che essa si dà come il *fare* la verità nell'*agápe* (cfr. *Ef* 4,15).

L'ontologia trinitaria non s'identifica pertanto, in forma esclusiva ed escludente, né con la teologia né con la filosofia formalmente istruite: essendo la teologia la forma dell'intelligenza che vede e dice Dio (e il creato da, in, per Lui) a partire dal dirSi (escatologico) di Dio in Gesù Cristo mediante lo Spirito Santo; ed essendo la filosofia la forma dell'intelligenza che s'impegna a dire il senso e la verità dell'E/essere in tutta la sua ampiezza a partire da tutte le risorse rese disponibili dall'intelligenza stessa. L'ontologia trinitaria, piuttosto, nasce nell'incontro tra il dirsi di Dio e la ricerca della verità dell'E/essere da parte dell'uomo. Si colloca dunque sulla frontiera tra teologia e filosofia, e cioè in quel luogo dell'intelligenza a partire dal quale teologia e filosofia vengono istituite essendo chiamate a dialogare sul senso e la verità dell'E/essere nel suo originario darsi, offrendo ciascuna all'altra, in reciprocità, le loro specifiche risorse. In questo senso, l'ontologia trinitaria viene *prima* della distinzione (epistemica e disciplinare) tra teologia e filosofia: perché, nella sua forma più universale, costituisce la vocazione stessa dell'*esercizio dell'intelligenza* che in quanto tale è aperto al, e istituito dal, darsi dell'E/essere nella sua ampiezza e sino alla sua pienezza; e al tempo stesso viene *dopo* la distinzione (che sempre come tale pure rimane) tra teologia e filosofia: perché – nella sua forma più specifica – è il frutto maturo del loro incontro dialogico e dello scambio di doni che l'una fa di ciò che le è più proprio all'altra, ricevendo così con gratitudine e scoprendo senza fine il tesoro inesauribile della verità dell'E/essere increato e creato nella luce di Gesù il Cristo, vero Dio e vero uomo, in quanto in lui si dà «la pienezza (*πλήρωμα*) del compimento di tutto in tutto» (*Ef* 1,23).

Si può pertanto affermare che l'ontologia è una sorta di "*terzo*" tra teologia e filosofia. Non è assimilabile né all'una né all'altra, ma non si può dare senza le due: è il *pensare* frutto dell'incontro tra teologia e filosofia nell'orizzonte del dir-si/dar-si dell'E/essere, che nello spazio dell'ontologia trinitaria si possono ritrovare nella loro distinzione senza separazione e nella loro comunione senza confusione. Di conseguenza, l'"oggetto" proprio dell'ontologia trinitaria non è solo l'Essere infinito (Trinità) né solo l'essere finito (nella sua costitutiva e libera disponibilità alla verità dell'E/essere): ma è appunto l'E/essere, l'Essere infinito e increato che si rivela e comunica Trinità, e l'essere finito, il creato, che è chiamato a partecipare (nel modo che gli è proprio) dell'Essere infinito.

---

rivelazione all'"altrimenti che essere". Ritengo piuttosto che sia necessario e possibile un *lógos* che, nella luce della rivelazione, non resta invischiato in una metafisica razionalistica e oggettivante, ma apre l'orizzonte a un nuovo pensiero dell'E/essere nella luce del dono reciproco e reciprocante dell'*Agápe* trinitaria. Basti intanto aver chiarito questo per poter avviare il discorso qui appena accennato, che richiede poi senz'altro di ritornare criticamente – in sede opportuna – sul significato e la formulazione di questa presupposizione, in un sereno ma serrato confronto con le diverse posizioni che in merito si registrano a livello storico e teoretico (penso per il '900, ad esempio, a E. Lévinas e J.L. Marion).

Certamente, quando si parla di Trinità di Dio e di "trinitizzazione" dell'essere creato occorre tener presente l'alterità abissale tra l'Essere di Dio e l'essere creato, secondo il principio formulato dal Concilio Lateranense IV (1215) della *maior dissimilitudo* pur *in similitudine*[8]; ma al tempo stesso bisogna tener conto a livello ontologico che in Cristo Gesù, «il Verbo che carne si è fatto» (cfr. *Gv* 1,14), e mediante lo Spirito Santo che è stato effuso «senza misura» (cfr. *Gv* 3,34), è esibita in tutta verità – come insegna il Vaticano II – *aliqua similitudo* tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità[9]. Nel senso che – per usare il vertiginoso linguaggio teologico dei mistici cristiani – ciò che il Figlio di Dio è per natura i figli dell'uomo sono chiamati ad esserlo, in Gesù mediante lo Spirito Santo, per grazia: figli, anzi figlio (ciascuno, ma con gli altri) nel Figlio, primogenito tra molti fratelli (cfr. *Rom* 8, 29).

In definitiva, nello spazio di pensiero istituito e istruito da e in quest'incontro tra teologia e filosofia nell'ontologia trinitaria trovano posto e giustificazione tutte le forme d'esercizio dell'intelligenza e della performatività umana: dalle *scienze* (umane e naturali) all'*arte*. Esse esprimono, infatti, ciascuna, un aspetto specifico dell'intelligenza dell'essere creato e trovano il loro più pieno significato e la relazione che le correla le une alle altre nella luce dischiusa da quest'orizzonte di pensiero dell'E/essere.

3. Del significato ontologico della dottrina delle "idee divine"

Detto ciò per introdurre almeno il concetto dell'ontologia trinitaria come la scacchiera "altra" in cui, nell'intelligenza ontologica del darsi della Rivelazione è praticabile – a mio giudizio – entrare in dialogo con la «possibile consonanza» individuata da Severino, è necessario affrontare la questione attorno a cui il Filosofo rintuzzava il mio proposito. Facendo infatti riferimento alla dottrina della creazione – in ogni caso presente entro il contesto teoretico esibito da un'ontologia trinitaria –, Severino ribadiva che non può semplicisticamente affermare che «l'essente è eterno, sì, ma in Dio soltanto: questo "in Dio" appare incomprensibile, in quanto l'essente è eterno proprio in quanto essente»[10].

Non a caso, risponderei, la grande teologia classica, da Agostino sino ai Dottori della Scolastica e oltre, consapevole delle implicazioni metafisiche della Rivelazione, ha elaborato una prospettiva ontologica in grazia della quale è affermata, appunto, l'eternità di tutti gli essenti nell'unità/eternità originaria e risolutiva dell'Essere di Dio: la dottrina delle "idee divine". Con ciò –

---

[8] Cfr. CONCILIO LATERANENSE IV, (11-30 novembre 1215), Cap. II, *L'eresia di Gioacchino da Fiore*; HEINRICH DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et delcarationum de rebus fidei et morum*, Edizione bilingue a cura di Peter Hünerman, EDB, Bologna 1995, n. 806 (DH).
[9] *Gaudium et Spes*, 24, che si rifà a Gv 17,21-22.
[10] PIERO CODA, EMANUELE SEVERINO, *La verità e il nulla*, cit., p. 61.

lo rimarcava Agostino – sta o cade la comprensione stessa della verità della Rivelazione. Basti ricordare che l'ermeneutica trinitaria della creazione proposta dall'ontologia di Tommaso d'Aquino in questa prospettiva viene così a valersi di due formidabili assunti: quello per cui le processioni del Figlio/Verbo e dello Spirito Santo in Dio sono riconosciute quali *ratio et causa* della creazione degli enti finiti[11]; e quella per cui *in mente Dei* per sé sono ontologicamente riconoscibili «*plures ideae*» quali «*propriae rationes omnium rerum*», il che non ripugna all'unità e semplicità divina, in quanto «*Deus potest cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabalis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis*»[12]. In questo modo, il Dottor Angelico pone le basi per rispondere alla *quaestio* che esplicita con assoluto rigore in *De Potentia* 3, a. 16: «*Utrum ab uno primo possit procedere multitudo*», dove afferma: «*Ipsa enim differentia, per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est. Unde Deus non est auctor tendendi ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiae sed est principium multitudinis*»[13]. In altri termini: la finitezza stessa e la conseguente molteplicità degli essenti creati non sta dalla parte del «*non esse*» ma soltanto e propriamente dell'«*esse*» che per sé a Dio solo pertiene.

Nella modernità, anche teologica, la dottrina delle idee divine è però finita nell'oblio e più non se ne è percepito il fondamentale significato ontologico: anche perché una semplice sua riproposizione nella forma assunta nella scia della Scolastica non riusciva a far emergere l'intrinseca esigenza che essa con sé portava d'un ulteriore impegno d'illuminazione ontologica. Sono convinto che la filosofia di Severino impone alla teologia, ineludibilmente, una tale ripresa: necessaria per disegnare quella nuova scacchiera ontologica, partorita – direbbe Rosmini – «dalle viscere stesse della rivelazione», e di cui essa è alla ricerca per poter dialogare a fondo e con rigore con le esigenze della ragione metafisica.

4. La sua rigorizzazione ontologica nella *Teosofia* di Rosmini

È ciò che si è impegnato a fare per primo lo stesso Antonio Rosmini. Ciò che, infatti, balza evidente agli occhi nel possente impegno speculativo da lui profuso nella *Teosofia* – com'egli precisa nella *Prefazione* – è la messa in luce della «necessità di un "intelligibile eterno contenente le cose tutte" […] che non ebbe mai e non può avere altro nome, che quel nome che gli impose il Cristianesimo, che lo fece conoscere all'uomo che per natura l'ignora, il Verbo di Dio»[14]. In conseguenza di questo assunto, Rosmini muove programmaticamente dall'esplicazione

[11] Cfr. ad esempio, TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 7 ad 3um; cfr. anche *ibid.*, a. 6 *corpus*.
[12] *Ibid.*, I, q. 15, a. 2 *corpus*.
[13] *Ibid.*, ad 3um.
[14] ANTONIO ROSMINI, *Teosofia*, X, Istituto di Studi Filosofici – Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Città Nuova Editrice, Roma 1998 («Opere di Antonio Rosmini», I), *Prefazione,* p. 49.

dell'intelligenza ontologica della co-originarietà dell'Unità e della Trinità nell'Essere infinito e, di conseguenza, dell'unità e della molteplicità nell'essere finito. Egli s'impegna così a pensare l'ontologia dell'unità dell'E/essere "dopo" o "in contemporanea" con quella *della* o, meglio, *dalla* Trinità. E lo fa formulando una «legge ontologica» ch'egli definisce «universale»: «non c'è nulla, né l'uno, né l'essere, né l'ente, che non abbia il suo altro almeno dialettico». Tale legge – secondo Rosmini – esprime «il principio della molteplicità nell'essere; tuttavia non ispezza l'essere e non gli toglie l'esser uno, ma mostra che in lui c'è *un ordine*, una moltiplicità organata, che è l'altro dell'uno, e che lungi dal distruggere l'uno lo costituisce sussistente»[15].

A fondamento dell'ontologia, dunque, vi è per Rosmini il principio dell'Essere Uno infinito sussistente in quanto per sé contemplante l'altro di Sé in Sé e al-di-là o "fuori" di Sé, ma destinato in quanto tale a essere uno nell'Uno. Ora, una tale ontologia dell'Essere Uno contemplante in Sé l'alterità come condizione della sua stessa sussistenza e unità non può che essere un'ontologia trinitaria: in quanto l'Essere Uno che in sé contempla l'altro senza "ispezzare" l'unità, ma in sé organandola a sussistenza, è precisamente il Dio che, in obbedienza alla rivelazione, la tradizione cristiana ha chiamato "Trinità". Dal quale deriva, in altra forma – quella della creazione –, ma sempre e solo in obbedienza alla "legge ontologica universale", la molteplicità degli enti finiti per sé destinata all'unità.

È questo, in definitiva, il *quomodo sit* in riferimento all'essere che in prima istanza Rosmini s'impegna a mostrare per rinvenire – scrive – «la via di spiegare l'antinomia dell'uno e de' molti; mostrando che non involve contraddizione»[16]. Il che implica l'esercizio di un'impregiudicata ontologia capace di «aprire il seno profondo dell'essere, e diligentemente riguardare tutto ciò che ne' suoi più riposti visceri si nasconde, per quanto è dato all'inferme nostre pupille: questo solo potendoci dare quella notizia e teoria che noi cerchiamo dell'intima costituzione e primordiale ordine dell'essere stesso»[17]. Essendo evidente che l'«aprire il senso profondo dell'essere», compito proprio ed autonomo dell'ontologia, è positivamente orientato dall'evento in cui – per la fede – l'Essere stesso ha estroverso verso il creato le sue stesse viscere: nell'inaudito del farsi carne del suo stesso *Λόγος* sino all'abbandono patito in croce. Così entrambi i percorsi dell'intelligenza dell'unità di Dio, quello filosofico e quello teologico, possono reciprocamente fecondarsi nell'istituzione di una pertinente ontologia.

In quale senso, dunque, l'Essere uno infinito è in definitiva – per usare il linguaggio di Rosmini – in e per se stesso distinguentesi in tre forme co-originarie in cui soltanto sussiste come tale, e cioè appunto come l'Essere? La mossa teoretica di Rosmini, ispirata dalla luce della

---

[15] ID., *Teosofia,* Parte I: *Ontologia*, Libro II, *L'essere uno*, Sez. V, Cap. VIII, n. 676; cit., p. 648.
[16] *Ibid.*, *Proemio*, n. 200; cit., p. 207.
[17] *Ibid.*, n. 201.

Rivelazione, ma in sé autonomamente eseguita in chiave ontologica, è racchiusa in questa sintetica affermazione: «1. Iddio [e cioè l'Essere uno infinito] non conoscerebbe e non amerebbe perfettamente se stesso, se *se stesso inteso*, e *se stesso amato* non sussistesse. 2. Quando il se stesso inteso, e il se stesso amato non sussistessero, ci sarebbe della *materia* in Dio, ossia dell'indeterminato; perché l'*oggetto* dell'intelletto che non sussiste è indeterminato e imperfetto; e il *termine dell'amore* che non sussiste è pure indeterminato e imperfetto»[18].

Tale affermazione fa emergere tre elementi per sé qualificanti un'ontologia trinitaria così organata: 1) l'Essere uno infinito, in quanto sussistente, non può come tale concepirsi come indeterminato, perché se tale restasse sarebbe in sé contradditorio; 2) la determinazione dell'Essere uno infinito comporta per sé la sussistenza dei termini che come tali lo determinano; 3) tale determinazione va pensata nella prospettiva della conoscenza e dell'amore che l'Essere Uno infinito ha di Sé per e in Se stesso. Ciò significa che l'Essere uno infinito per sé deve potersi conoscere come quel conosciuto che è la Parola dell'Essere ovvero l'Essere stesso in quanto Parola, e deve potersi amare come quell'amato che è l'Amore dell'Essere ovvero l'Essere stesso in quanto Amore. In questo modo, l'ontologia per sé semplicemente apofatica dell'Essere uno infinito (prima della sua *communicatio* per via di Rivelazione) in quanto del tutto «*indeterminatum*» di cui parla Tommaso d'Aquino[19], risulta trinitariamente compiuta grazie alla determinazione trinitaria dell'Essere come Parola e come Amore. Determinazione qui significando, nel linguaggio di Rosmini, i due «termini» propri dell'atto dell'Essere uno infinito in quanto tale: il conoscersi sussistendo come conosciuto e l'amarsi sussistente come amato. La ragione ontologica della verità trinitaria dell'Essere uno infinito, che è Dio, risulta dunque così esposta:

> avendo l'atto intellettivo per oggetto se stesso, se quest'oggetto dell'intellezione rimanesse solo un termine e ultimo punto dell'intellezione e non sussistesse di sussistenza propria e personale, l'intellezione non sarebbe infinita e perfettissima, poiché l'essenza divina che è la cosa intesa, non sarebbe pienamente intesa, perché l'essenza divina intelligente sussiste, e la cosa intesa non sussisterebbe, e però la cosa intesa come intesa non sarebbe l'essenza divina, ma una sua similitudine o idea. Ma la similitudine o idea non fa conoscere pienamente la cosa qual è in se stessa. Per conoscere adunque pienamente la cosa in sé esistente è necessario che essa come intesa sussista, ossia che l'atto intellettivo sia tale che non produca solamente un semplice oggetto a se stesso, ma un oggetto pari alla cosa che vuole intendere. E poiché la cosa che l'intellezione divina vuole intendere è se stessa tutta qual è personalmente esistente, è necessario che la cosa intesa come intesa abbia un'esistenza personale pari alla stessa essenza intelligente; e così si abbiano due persone aventi l'una e l'altra la stessa intellezione. E lo stesso [...] della terza persona

[18] ID., *Teosofia: Frammenti* VI, n. 2930, cit., p. 195.

[19] In effetti, quando Tommaso tratta in prima istanza dell'unità dell'essere di Dio ne tratta non nel registro catafatico del *quomodo sit*, ma in quello apofatico del *quomodo non sit*: a significare – almeno implicitamente – che prima della trattazione delle Persone non è possibile dire qualcosa in positivo dell'unità di Dio, perché solo lo è in negativo: in quanto «*negatio divisionis*», nel senso che «*unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem*» (TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa Theologiae*, q. 11, a. 1), e così accade – *maxime* – in Dio, essendo Egli «*Ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum*» (*Ibid.*, q. 11, a. 4).

> che è la stessa essenza che esiste personalmente come essenza amata per la perfezione dell'atto dell'amore. […] così consegue lo stesso se si considera che l'atto intellettivo volitivo di cui parliamo è l'*essere* stesso il quale non può avere per termine del suo atto che essere perché è tutto e solo essere indivisibile e illimitabile[20].

Una volta raggiunto questo fondamentale guadagno in riferimento all'Essere uno infinito, che come tale sussiste nella trinità delle sue forme per sé sussistenti (cui la teologia cristiana dà il nome di "persone"), il che non toglie la sua unità ma la costituisce come tale determinandola nella verità stessa del suo essere, si riaffaccia – osserva Rosmini – «una questione della più alta importanza: quale sia l'origine della pluralità degli enti [finiti]». Infatti,

> quando la mente speculativa può dall'uno, senza alcun salto, discendere ai molti, trovando nell'uno stesso la ragione e la causa di questo passaggio; e quando del pari le è dato d'ascendere dai molti fino all'uno, che li contiene e li spiega; allora ella s'acquieta sodisfatta, e crede sapere. In questo doppio movimento dunque, o se così meglio piace chiamarlo, in questa doppia azione del pensiero, che va incessantemente da' molti all'uno, e dall'uno ai molti, senz'arbitrio, ma per una continua necessità di ragione, consiste la vita intellettiva dello speculatore: la scienza poi consiste nel vedere i molti nell'uno, e l'uno ne' molti senza contraddizione, né confusione, né distruzione de' due termini[21].

Ora, è precisamente un'ontologia trinitaria dell'Essere uno infinito nelle sue tre forme sussistenti che offre la ragione della molteplicità degli enti finiti nel loro riferimento primo ed ultimo, protologico ed escatologico, all'Uno dell'Essere infinito che è per sé Trino. Così illuminando il senso ontologico della preghiera di Cristo che intrinsecamente connette, nel suo avvento di Parola di Dio fatta carne e nel dono dello Spirito Santo (la *Claritas* ovvero la *Gloria*) "senza misura" (cfr. *Gv* 3,34), l'*unum sumus* di sé col Padre e l'*ut unum sint in nobis* di tutti gli essenti. Il discorso, a questo punto, sarebbe assai vasto ed esigerebbe tutta una serie di attente articolazioni. Basti dire che l'effettuazione nell'essere degli enti finiti da parte dell'Essere infinito, Uno e Trino, rinviene la sua ragione ontologica ultima – scrive Rosmini – in quanto si dà come «*effettuazione dell'infinito nel finito*»: così che il mondo, nella sua realtà determinata, essendo il «termine» dell'atto con cui Dio pone il suo essere "fuori" di Sé come altro, risulta «una moltitudine di enti, che non acquista unità se non per l'unità del fine divino [cui è destinato] che è Dio stesso, ossia l'infinito partecipato»[22]: e ciò in modo che l'Essere infinito increato e l'essere finito creato siano tra loro trinitariamente relati "senza separazione e senza confusione". Il mondo cioè – per dirlo con rapida metafora – è costituto da una

[20] ANTONIO ROSMINI, *Teosofia*, Parte I: *Ontologia*, Libro III, *L'essere trino*, Sez. VI, Capitolo IV, n. 1310, cit., Tomo III, pp. 164-165.
[21] ID., *Teosofia*, Libro II, *L'essere uno*, *Proemio*, n. 198; cit., Tomo I, p. 206.
[22] ID., *Teosofia*, Parte I: *Ontologia*, Libro III, *L'essere trino*, Sez. VI, Cap. V, n. 1394: *cit.,* Tomo III, p. 281.

molteplicità di "parole" in cui liberamente e gratuitamente si rifrange nella creazione l'unica e sussistente Parola, che è in Dio ed è Dio (cfr. *Gv* 1,1), al fine d'invitarle – tali molteplici parole – ad essere ricapitolate in sé, Parola fatta carne, in virtù del Soffio di libertà e amore dello Spirito. Secondo la preghiera dell'unità del Cristo: «*ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis*» (*Gv* 17,26). Spiega Rosmini:

> coll'incarnarsi [del Verbo] […] è avvenuto, che la creatura, l'Uomo, sia stato fatto Dio, e così sia un oggetto degno dell'amore di Dio. Essendo infinito dunque quell'amore infinito, conviene ch'egli si porti in tutti gli oggetti che possono esser degni di lui anche per sé finiti, e il portarsi di questo amore in tali oggetti, è un crearli. Per partecipazione poi dello Spirito di Cristo anche altri uomini sono chiamati "Déi" nelle sacre carte. *Manifestum est autem*, dice S. Tommaso, *quod aliquis ex participatione Verbi Dei fit Deus participative*, e così anche altri uomini sono oggetti degni dell'amore di Dio, e però doveano essere predestinati a divenir conformi a Cristo, ed esser creati. In tal modo anche questi altri uomini entrano a costituire il *fine concreto* del Mondo, e sono amati per se stessi, perché informati da Cristo[23].

5. Per proseguire il dialogo

Nella prospettiva così sinteticamente delineata, grazie alla ripresa del concetto ontologico delle "idee divine create" speculativamente ripensato nella linea di pensiero offerta da Rosmini con fedeltà creativa alla precedente *traditio* dell'intelligenza della fede, ritengo si possa riprendere il dialogo con Severino a proposito della «possibile consonanza» da lui rilevata, nell'impegno a rispondere, dal punto di vista dell'ontologia trinitaria, alla questione radicale che egli stesso mi poneva circa il significato ontologico ultimo degli essenti creati in rapporto all'unità/eternità dell'essere di Dio.

Fatto ciò, proseguendo su questa linea il filo del discorso sin qui eseguito, al fine d'approntare una rigorosa riscrittura in chiave trinitaria della scacchiera ontologica espressa ed esigita dall'evento cristologico, occorre senz'altro di conseguenza affrontare l'altro decisivo nodo di un confronto col pensiero di Severino: quello attorno al concetto della *libertà di/in Dio (e di concerto del/nell'uomo)*, in rapporto alla recisa affermazione di Severino, secondo cui «L'"incarnazione" dell'infinito nel finito è infinitamente lontana dall'essere il risultato di una "decisione" o addirittura di una "libera" decisione dell'infinito»[24]. Ma ciò non può che essere l'oggetto d'un successivo approfondimento.

---

[23] *Ibid.*, n. 1393; cit., Tomo III, p. 280.

[24] EMANUELE SEVERINO, *La Gloria. ἅσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001, p. 562; cfr. anche ID., *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995. Su questo nodo, in un primo confronto, cfr. FABIO SCARDIGLI, GERARDUS 'T HOOFT, EMANUELE SEVERINO, PIERO CODA, *Determinism and Free Will. New Insights from Physics, Philosophy, and Theology*, Spinger, Cham 2019.

Bibliografia

- BERNARDI P.G., *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000.
- CODA PIERO, *L'ontologia trinitaria: che cos'è?*, «Sophia», 2012, II.
- CODA PIERO, CURI M.B., DONÀ MASSIMO, MASPERO GIULIO, *Manifesto. Per una riforma del pensare*, Città Nuova, Roma 2021.
- CODA PIERO, *Severino e la Teologia. Nota su una "possibile consonanza" in ordine all'istituzione di una nuova ontologia*, «La Filosofia Futura. Rivista semestrale di filosofia teoretica», 2020, vol. 15, II, a cura di Nicoletta Cusano e Davide Spanio, Mimesis Edizioni, Milano 2020.
- CONCILIO LATERANENSE IV, (11-30 novembre 1215), Cap. II, *L'eresia di Gioacchino da Fiore*; HEINRICH DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et delcarationum de rebus fidei et morum*, Edizione bilingue a cura di Peter Hünerman, EDB, Bologna 1995, n. 806 (DH).
- PILI EMANUELE, *L'ontologia trinitaria che cosa "non" è?*, «Sophia», 2017, vol. 1, IX.
- ROSMINI ANTONIO, *Teosofia*, X, Istituto di Studi Filosofici – Centro Internazionale di Studi Rosminiani – Città Nuova Editrice, Roma 1998 («Opere di Antonio Rosmini», I).
- SCARDIGLI FABIO, 'T HOOFT GERARDUS, SEVERINO EMANUELE, CODA PIERO, *Determinism and Free Will. New Insights from Physics, Philosophy, and Theology*, Spinger, Cham 2019.
- SEVERINO EMANUELE, *La Follia dell'Angelo, Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di I. Testoni, Rizzoli, Milano 1997.
- SEVERINO EMANUELE, *La Gloria. ἅσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001.
- SEVERINO EMANUELE, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa Theologiae.*

Capitolo terzo

Leopoldo Sandonà[1]

Per speculum in aenigmate
Rifrazioni della verità dell'essere a partire dal crocevia filosofico-teologico

> Tutte le vite che potrei vivere, le vivo eternamente; tutto ciò che potrei e avrei potuto decidere l'ho già eternamente deciso. Ma qual è il senso della vicenda dell'apparire di ciò che io eternamente sono? In questa domanda è racchiusa l'essenza del *problema della libertà*[2].

> Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto[3].

> Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio[4].

Premesse

Il tentativo del presente contributo è quello di incrociare un duplice asse tematico: il primo – e per certi versi più scontato – è l'incrocio dei quadranti ragione e fede, o per dirla altrimenti filosofia e cristianesimo; il secondo incrocio, che compie ed invera il primo, è quello tra teoria e prassi, «il rapporto tra la situazione consistente nel possesso della verità e il vivere pratico dell'uomo»[5]. La postura del percorso è scomoda, perché non intende esplicitamente porsi "al di dentro" o "al di fuori" dell'ermeneutica severiniana bensì cogliere alcuni spunti presenti in diversi passaggi della produzione del filosofo bresciano per iniziare a portare provocazioni rilevanti per la teologia cristiana. Non si negano così né gli asserti dello stesso Severino rispetto a queste considerazioni sul rapporto ragione-

[1] Leopoldo Sandonà – Professore stabile di Filosofia e Direttore presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Vicenza (Facoltà Teologica del Triveneto).
[2] Emanuele Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1967, (corsivo mio).
[3] 1 Cor 13,12.
[4] 2 Cor 5,21.
[5] Emanuele Severino, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 5: «la teoreticità autentica è appunto questo orizzonte dell'*inveramento* del puro teoreticismo nella prassi» (corsivo mio).

fede, né taluni interventi della stessa teologia cristiana in risposta al pensiero severiniano[6]. Un'ulteriore premessa è quella che riguarda la necessaria messa tra parentesi della vicenda storica di Severino come interlocutore dell'istituzione ecclesiastica. Severino è interlocutore del cristianesimo come interlocutore dell'istituzione, crescendo e vivendo nel cristianesimo: la valutazione dei suoi scritti e la compatibilità con il pensiero del cristianesimo restituisce in realtà, anche se in ultima analisi con una rottura, un'appartenenza originaria. A questa vicenda è stata data un'importanza a mio parere troppo forte anche se, senza dubbio, tale vicenda biografica ha segnato alcuni passaggi di pensiero successivi ai fatti che lo stesso Severino ha ricordato e ricostruito in più luoghi[7].

Il primo passaggio è dedicato al rinvenimento di alcuni fondamentali spunti che vanno nella direzione qui approfondita entro *Studi di filosofia della prassi*[8], ben coscienti che tale testo è stato collocato dallo stesso Severino entro una stagione ben precisa[9].

Entro tale primo passaggio si aprono elementi presenti nel Severino "escatologico" *Gloria*[10] e *Oltrepassare*[11]. Il secondo spunto sarà proprio debitore a tali passaggi per arrivare ad una conclusione del tutto aperta e parziale, che non pretende di chiudere il cerchio quanto di segnalare alcune importanti provocazioni nell'incrocio filosofico-teologico. L'attenzione sarà così portata soprattutto su quello che potremmo definire "primo Severino" e "ultimo Severino" o "terzo Severino" ben coscienti del fatto che proprio all'interno del "secondo Severino" si apportano le critiche, le più radicali, all'essenza stessa del cristianesimo[12]. In modo altrettanto coerente si può affermare che all'interno di questo periodo la fondazione teoretica di *Destino della necessità*[13] apre la strada a *Gloria*[14] e *Oltrepassare*[15] in cui ritornano elementi di consonanza con il cristianesimo[16].

---

[6] In chiave fortemente critico-negativa ELMAR SALMANN, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato 1996; in chiave più critico-costruttiva PIERANGELO SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, in particolare pp. 446-465.

[7] EMANUELE SEVERINO, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001; ID., *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011[3], pp. 81-100.

[8] ID., *Studi di filosofia della prassi*, cit.

[9] ID., *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, cit., p. 72: «In *Studi di filosofia della prassi* la fede, e quindi anche la fede cristiana, veniva già presentata come *contraddizione*. […] Negli *Studi* la contraddizione non investe ancora il *contenuto* (il *kérygma*) del cristianesimo, non investe la *fides quae creditur*. E quindi, in relazione a quanto viene indicato nella *Struttura originaria*, negli *Studi* quel contenuto si presenta come un *problema*».

[10] ID., *La Gloria. ἅσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001.

[11] ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

[12] Si veda ID., *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995. Oltre ai *Pensieri*, che rappresentano il punto più esplicito di dissonanza con il cristianesimo, appare indicativa la lettura straordinaria della produzione leopardiana in ID., *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997. Nell'affermare l'assolutezza del divenire, quale unione di infinita possibilità e onnipotenza infinita, il poeta-filosofo marchigiano non solo assume una posizione ancora più radicale della metafisica spinoziana del *Deus sive natura* (pp. 134-135) ma esprime nella sua posizione sul divino una "cartina di tornasole" della distruzione dell'*epistéme* occidentale (p. 141).

[13] ID., *Destino della necessità. Katà tò chreon*, Adelphi, Milano 1980.

[14] ID., *La Gloria*, cit.

[15] ID., *Oltrepassare*, cit.

[16] NICOLETTA CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 334-335.

1. Fede/filosofia e teoria/prassi: crocevia in *Studi di filosofia della prassi*

La prospettiva di Studi di filosofia della prassi[17] principia, quanto al ragionamento sulla fede, intendendo la stessa in senso ampio e non circoscritto all'evento cristiano. Al di fuori della struttura originaria, infatti, tutto è fede[18]. Qui si intende fede in senso lato, una modalità sommamente umana di stare al mondo, mentre per altro verso il rigore del filosofare autentico è eccezione. La fede è modalità ordinaria dell'uomo di stare al mondo, mentre il rigore filosofico rappresenta un'eccezione per certi versi elitaria. Se la fede ricade fuori della struttura originaria, non tutto ciò che è contenuto della fede è autocontraddizione[19]. È proprio tale possibilità implicita nell'aver fede che definisce il problema e quindi pone entro la verità un tarlo fondamentale. Nel "primo Severino" la fede non è condannata, ma è possibilità non necessariamente autocontraddittoria. L'essere problema della fede, se fa problema nell'ottica di una ragione definitamente chiara a sé stessa, è in realtà apertura di un cammino sapienziale che molto ha da spartire con il pensiero della verità dell'essere.

In questo procedere – e qui emerge la specificità dell'approfondimento sulla prassi – il problema si fa dovere, cioè si definisce come espressione pratica di quel particolare tipo di fede che riguarda l'agire morale. Il Severino di *Studi*[20] ci mostra un essere nella verità che, pur definendo la contraddizione dell'aver fede, non nega – tutt'altro – la possibilità, che l'uomo realizza costantemente, di vivere nella fede. Le conclusioni parziali cui si giunge sono quelle di un vivere nella verità che per certi versi ha bisogno della fede per inverarsi nella sfera pratica: «il puro vivere nella verità è irreale, e cioè anche quando riesco a sollevarmi a questo stato di grazia che è l'essere nella verità, non posso non restare nella fede, non posso non impegnarmi in una scelta»[21]. Tali conclusioni parziali sono sommamente coerenti con il pensiero del cristianesimo che è pensiero vivente, pensare attivo ed esperienziale rispetto ad una prospettiva puramente teoreticistica.

Per altro verso, il vivere nella verità e il vivere nella fede come azione e responsabilità per il mondo appaiono strenuamente in contraddizione: l'azione diviene distr-azione[22], poiché la prassi distoglie dalla verità e affermando il classico detto *primum vivere deinde philosophari* sembra rispecchiare il vero e autentico atteggiamento teoretico del *primum philosophari deinde vivere*. Non è dunque fuori luogo mettere in risalto entrambi gli elementi sottolineati: per un verso la prassi apre nel dovere la sfera di una verità "piena"[23], per altro verso la sfera morale inizia a configurarsi come distr-azione rispetto al *philosophari*.

---

[17] EMANUELE SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, cit.
[18] *Ibid.*, p. 67.
[19] *Ibid.*
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*, p. 86.
[22] *Ibid.*, p. 105.
[23] Nei Vangeli tale verità piena, che rende liberi in Gv 8,32, si trasfigura nella gioia piena di Gv 15,11.

La totalità della verità e lo "svelamento" del definitivo superamento dell'autocontraddizione appaiono come un viaggio in cui la verità accetta la propria croce: perdere la configurazione attuale del mondo e quindi anche ciò che in esso è consueto – *primum vivere* – significa incamminarsi verso una pienezza della verità, che avrà nel "secondo Severino" nominazioni più fortemente alternative alla nominazione di fede[24]. In questa direzione la verità che si deve affermare compiutamente e la sapienza nascosta[25] che si oppone alla stoltezza di questo mondo e che attende un suo svelamento sono sinergiche perché lavorano nella stessa direzione.

In chiave critica, in queste pagine iniziano a riscontrarsi i segnali di un conflitto tra verità e amore[26]. L'amore cristiano può far uscire dalla contraddizione ma anche farci immergere ancora di più nella stessa. Ecco perché, «alla fine degli Studi viene così rifiutato l'amore esigente di Gesù, che di fatto rende impossibile l'*otium* della cura per la verità»[27]. I sintomi di una separazione perniciosa tra logos e affetti appaiono sempre più evidenti, limitando i possibili fecondi sviluppi di quest'opera in ogni caso decisiva nello sviluppo del pensiero severiniano.

2. Viene la Gioia: appunti sul Severino "escatologico"

Nel passare ad una fase avanzata del pensiero severiniano, consapevoli dei rischi di questo balzo non solo bio-bibliografico ma soprattutto teoretico, emerge la figura fondamentale della gioia. Accosto alcune parole dello stesso Severino con quelle di un interprete fondamentale in campo cristiano del pensiero severiniano. Per il filosofo bresciano «quando la vicenda terrena dell'uomo sarà giunta al proprio compimento, sarà necessario che ognuno faccia esperienza di tutte le esperienze altrui e che in ognuno appaia la Gioia infinita che ognuno è nel profondo. Essa oltrepassa ogni dolore sperimentato dall'uomo»[28]. Giuseppe Barzaghi, sintetizzando la dottrina tommasiana e quella severiniana, accosta la gioia alla visione beatifica quale apparire infinito della totalità delle determinazioni, ma nel momento in cui si vuole fermare – vedere – contemplare – trattenere concettualmente/teoreticamente la visione sfugge, l'oggetto è perduto. La visione beatifica è oltrepassamento della dimensione concettuale: «la beatitudine eterna non è un vedere Dio come oggetto – perché Dio non lo è; Dio è pura attività per sé sussistente – ma un vivere Dio»[29]. L'azione

---

[24] EMANUELE SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 111: «volerla salvare in questa sua configurazione attuale, significa perderla; perdere invece la verità in quanto così attualmente configurantesi, perderla rendendo operante la fede, significa salvarla. Il "mondo intero" è il volto attuale; l'"anima" è il volto definitivo della verità. Se la verità può salvarsi solo perdendosi, se la fede è la croce della verità, la verità si sacrifica – prende la sua croce – solo per vivere compiutamente la propria essenza».
[25] 1 Cor 2,7.
[26] EMANUELE SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni*, cit., pp. 73-75.
[27] *Ibid*., p. 74.
[28] *Ibid*., p. 11.
[29] GIUSEPPE BARZAGHI, *Ambientazione teologica del concetto severiniano di "gioia"*, in ITALO VALENT (a cura di), *Cura e salvezza. Saggi dedicati a Emanuele Severino*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000, p. 233.

è qui intesa non in senso finalistico, ma come azione immanente, atto vitale, intransitivo, pura vita. Qui si apre una strada interessante per non opporre sapere e vita, sentiero della verità e sentiero dell'azione, teoresi e vita, contemplazione e prassi.

Gloria e gioia nel linguaggio severiniano di questa fase sono inestricabilmente intrecciate: se la prima rappresenta il senso ultimo del tempo, come necessità che nessun essente della terra, in quanto sopraggiungente, sia non inoltrepassabile e insieme come infinito oltrepassare degli eterni, la seconda manifesta l'elemento individuale dell'io infinito del destino in cui la contraddizione è originariamente tolta. La gioia è inconscio dell'uomo, suo destino profondo anche se nascosto, quasi enigma che si rivela in modo non evidente nei sentieri dell'umano. Quello «ancora un poco»[30] che resta da consumare compatta il destino del passato nell'attesa del futuro, sopraggiungendo in ognuno la terra che porta al tramonto l'essere separati, «la terra che salva perché è l'apparire della Gioia, cioè di ciò che da ultimo il nostro Io del destino è in verità»[31]. L'incrocio teologico permette, a mio parere, al filosofico di rivelare ancora meglio alcune sue possibilità intrinseche. L'enigmaticità dell'esistenza non può essere solo spiegata per vie lineari, ma attende anche un'altra voce che incrociando i sentieri del filosofico illustri il compimento.

Per giungere all'oltrepassamento di tale isolamento appare fondamentale il passaggio attraverso il linguaggio cristiano, insieme massimo testimone della non fuoriuscita dall'isolamento ma anche strada maestra per rintracciare i segnali di tale fuoriuscita. Venerdì Santo è apparire delle terre isolate, come massimo punto di espressione dell'isolamento, mentre la pasqua del destino indica l'evento dell'avvento della terra che salva[32]. Patimento conduce a gloria ma non in una facile sintesi, bensì entro uno scioglimento della contraddizione. Propriamente il Venerdì Santo non precede la pasqua del destino, ma appare nel momento in cui appare la pasqua: «il negativo appare come tale solo nel momento in cui appare ciò che lo oltrepassa»[33]. In tale oltrepassamento si apre il senso di un futuro che non è semplice opposizione al passato, ma destinazione compiuta degli essenti nella loro più intima origine. Le parole di questo linguaggio, proprio nel loro non essere misticheggianti[34], si legano in modo non casuale alle parole dell'escatologia cristiana.

Qui i sentieri percorsi a livello di sfondo e di cornice complessiva si uniscono nella gloria del tutto con la gioia "individuale". L'io finito dell'individuo vive nella contraddizione e nella mortalità: nell'io del destino appare invece la sua vocazione ultima, una sorta di uomo nuovo paolino[35] che permette di fondare l'alterità in modo compiuto. Il destino di uomini ci permette di non sentirci più

---

[30] Gv 16,16.
[31] EMANUELE SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni*, cit., p. 161.
[32] ID., *Oltrepassare*, cit., p. 208.
[33] NICOLETTA CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, cit., p. 372. Non è forse questa la genesi della prima comunità cristiana e della prima ermeneutica teologica nel gruppo dei discepoli di Gesù? Solo il riconoscimento pasquale permette di rileggere in chiave testimoniale gli eventi pre-pasquali e su tutti la Passione.
[34] *Ibid.*, p. 380.
[35] Col 3,9-10.

mortali, chiusi in una contraddittoria fede nell'essere mortale, ma ci permette di fondare la pienezza dell'individuo nel suo superamento: «solo superando l'individuo, la sua non verità e il suo carattere fideistico si può superare la problematicità dell'esistenza di coscienze diverse da quella originaria; restando nell'individuo si resta nella problematicità insuperabile (oltre che nella negazione della verità del destino)»[36]. In questa paradossale fondazione dell'alterità il pensiero di Severino non solo compie un percorso iniziato dall'idealismo tedesco, in specie fichtiano, ma incrocia in modo originale molti sentieri della contemporaneità, per esempio nel versante fenomenologico o in quello personalistico-dialogico. Inoltre non va negato un corollario fondamentale, cioè come da questa fondazione dell'alterità possa discendere, con e oltre Severino, una riflessione etico-politica parallela e contrastante con quanto il filosofo bresciano ha mostrato, sulla scia di Nietzsche e Heidegger, rispetto alla civiltà della tecnica.

Anche se il pensiero della fede non viene approfondito esplicitamente in questa fase, ma evocato in diverse immagini come quelle del Venerdì Santo e della pasqua del destino[37], sembra di poter rilevare un parallelismo con le problematiche di *Studi*[38] evocate nel passaggio precedente. Seppur per altra via, il legame di pensiero e vita, di ragione e amore sembra sancito dalla figura della gioia come un legame non contraddittorio. Rimane però un legame che non si appella alla libertà dell'azione ma al destino che si compie[39]. La salvezza *dal* mortale non avviene tramite una scelta, ma in un compimento di cammino necessario.

3. Pro-vocazioni: Occidente, Parola di Dio, giustizia della verità

Gli spunti provenienti da diverse fasi del pensiero severiniano ci conducono ad alcune riflessioni sintetiche che vogliono essere pro-vocazioni, cioè ulteriori chiamate alla fatica del concetto. Se il cristianesimo, nella lettura severiniana, condivide il destino nichilistico dell'Occidente e anzi ne è nominazioni fondamentale e radicale, è possibile leggere i *sentieri del cristianesimo* come sentieri che portano fino in fondo l'apparato nichilistico dell'Occidente e che, quindi, si pongono in maniera solidale con il pensiero della verità dell'essere nel superare il nichilismo stesso? È proprio vero, come sostiene

[36] NICOLETTA CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, cit., p. 384.
[37] Appaiono degni di nota anche due approfondimenti dell'ultimo Severino sul tema della resurrezione, più volte toccata anche negli scritti precedenti, e sul tema del peccato in EMANUELE SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015, pp. 289-291; 348-352 con un interessante parallelo tra il *katà tò chreón* anassimandreo e il passaggio paolino di 2 Cor 5,21: «Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio».
[38] ID., *Studi di filosofia della prassi*, cit.
[39] In questa direzione appare fondamentale recuperare un principio pneumatologico oltre che ontologico, capace di dar vita ad un *logos* altrimenti puramente combinatorio e ad una *arché* statica, così PIERANGELO SEQUERI, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, EDB, Bologna 2012, pp. 119-122. Si comprende come teologicamente vivificare l'*arché* e il *logo*s nello *pneuma* significhi recuperare elementi precipuamente trinitari. Non mancano in questo senso punti di confronto tra il pensiero di Severino e il rinnovamento dell'ontologia trinitaria, come testimoniato anche nella presente raccolta dal contributo di Piero Coda (*Se l'ontologia si gioca su un'altra scacchiera*).

Severino nella parte centrale della sua produzione, che il cristianesimo è irredimibile, fa tutt'uno con follia dell'Occidente ed è anzi parte attiva di tale erramento? L'alleanza del cristianesimo è paradossale ma rigorosa con le forme della morte di Dio. L'Occidente è nave che spensieratamente affonda e va quindi capito il vero senso della malattia e dell'alienazione che tocca l'Occidente stesso: «è una nave che affonda, dove tutti ignorano la falla e lavorano assiduamente per rendere sempre più comoda la navigazione, e dove, quindi, non si vuol discutere che di problemi immediati, e si riconosce un senso ai problemi solo se già si intravvedono le specifiche tecniche risolutorie. Ma la vera salute non sopraggiunge forse perché si è capaci di scoprire la vera malattia?»[40]. Non è forse la fede, in chiave cristiana e non solo, una risorsa radicalmente nuova per un Occidente che ne ha fatto a meno, riducendosi nei sentieri dell'aridità post-moderna? Qui non si vuole indicare tanto un eventuale "ritorno sociologico" alla fede, quanto la possibilità che pensieri altri, dal cristianesimo all'ebraismo fino alle contaminazioni con l'Oriente, siano strade percorribili e solidali con la filosofia secolare per battere nuovi sentieri. Se la comprensione della storia si acuisce in tempi di crisi, la crisi dell'Occidente che si manifesta senza veli nell'inizio travagliato del XXI secolo – 11 settembre 2001, ricorrenti crisi economiche, minaccia terroristica e risposta securitaria, pandemia – può essere paradossalmente momento di rinnovato interesse in chiave critico-propositiva rispetto al significato e al senso della storia e del pensiero nella storia[41].

In questo contesto emerge la seconda provocazione; tra le parole veritative che richiamano la verità dell'essere, come non prendere sul serio le parole bibliche? Anch'esse, come molte parole della tradizione greco-classica, giacciono inascoltate, incomprese, insondate nella loro profondità più autentica, esattamente come i frammenti parmenidei da cui è scaturita in modo dirompente la forza del pensiero severiniano. La *parola di Dio* entro l'alienazione della terra è sorgente di nuovo ascolto, «la "Parola di Dio" incomincia ad apparire come problema, quindi come possibilità che essa guidi al tramonto della solitudine della terra»[42]. Le parole della Parola divengono così sorgenti fondamentali per capire il pensiero futuro, ma anche per riscoprire il pensiero della tradizione (anche filosofica), troppo spesso limitatasi a recepire significati scontati del dettato biblico, letto attraverso strumenti inappropriati[43]. Del resto, nella stessa storia dell'Occidente anche attraverso la riscoperta biblica del pensiero protestante, si è squadernato uno dei periodi più ricchi dell'intera produzione filosofico-teologica epocale nel contesto germanofono maggiormente toccato dalla Riforma. Per altri versi, questa stagione ha segnato un'estraneità sempre maggiore tra Europa e cristianesimo per una ragione

[40] EMANUELE SEVERINO, *Sul significato della "morte di Dio"*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 263.
[41] JÜRGEN MOLTMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1981^{6}, pp. 237-245.
[42] EMANUELE SEVERINO, *Alienazione e salvezza della verità*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 278.
[43] Proprio il riferimento alla Parola permette di superare letture semplicistiche di opposizione tra sapere e fede, tra ragione ed esperienza credente. Così PIEARANGELO SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., p. 459: «la parola/pensiero "Dio" si nomina certamente, e prende il suo significato, sullo sfondo del significato assoluto e totalizzante dell'essere. Ma certamente non coincide con questo significato».

non tanto epistemologica ma politica – e poi di conseguenza anche accademico-disciplinare – a seguito dei conflitti di religione.

Il terzo elemento da ricordare nelle conclusioni/provocazioni è senza dubbio, sulla scia di quanto appena ricordato, il *carattere problematico della fede*. Se si supera una prospettiva tipicamente moderna in cui la fede è problematica nel senso che deve farsi da parte questa problematicità nella chiave di una trasparenza totale di pensiero[44], tale problematicità diviene apertura infinita[45]. Allora la fede e la forma teologica del pensare portano di fronte al filosofare il pensiero come possibilità, il pensare come orizzonte originariamente aperto all'inaudito. La fede è qui momento di struttura originaria come struttura antropologica fondamentale[46]. In questa direzione cade ogni riferimento alla laicità, perché la forma più altamente laica di pensiero non sarà quella di una separazione sospettosa tra saperi della ragione e saperi della fede – con tutti gli annessi politici, epistemologici, accademici e di cultura di massa – quanto l'intreccio ragionevole tra fedi e pensieri, che non hanno bisogno di alcuna salvaguardia di laicità, perché in se stessi accomunati dall'obiettivo che è quello di non superare la fede in nome del pensiero, ma di combattere tramite il pensiero il più grande pericolo ricorrente cioè quello del non pensiero, che tocca in modo evidente le vite dei molti e i saperi filosofici, scientifici, teologici. I "mortali dalla doppia testa" rendono testimonianza a sempre nuove contraddizioni in forme finora inascoltate e sempre più raffinate nella loro portata globalizzante, nuove eresie che corrono con la velocità dei mezzi attuali contro le quali il pensiero cristiano deve ritrovarsi in grado di fornire una risposta razionale, esistenziale e simbolica.

L'ultimo elemento da sottolineare è il necessario recupero della dimensione pratica e patica, esattamente quella dimensione la cui perdita si avvertiva nelle conclusioni degli *Studi*[47]. La responsabilità del pensiero non è una sdolcinata aggettivazione dell'essere, ma un carattere strutturalmente pratico nel riconoscere la profondità del pensiero per la vita. Proprio il recupero severiniano della giustizia[48] permette di risvegliare il pensiero, anche quello cristiano. La fede nella deontologia affettiva del fondamento è parola originaria[49]. È *dike* come responsabilità della verità e

---

[44] In fondo lo stesso Severino rischia di cadere in questo equivoco quando legge nel cristianesimo un semplice mezzo, «un grande evento, ma non l'unico, e che sopra ogni grandezza stava la *verità* della grandezza, la verità che soltanto il pensiero filosofico avrebbe potuto mostrare», EMANUELE SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni*, cit., p. 70.

[45] La stessa lettura degli eventi della rivelazione come eventi solamente storici e quindi problematici, apre la prospettiva in realtà di un'immersione del cristianesimo nella storia. EMANUELE SEVERINO, *Il dito e la luna. Riflessioni su filosofia, fede e politica*, Corriere della Sera, Milano 2021, p. 166: «chi ammette le "verità storiche" – la "verità storica" della risurrezione di Cristo – non si appoggia sulla pura roccia dell'indiscutibile, ma rimane all'interno della fede – e dell'incertezza che accompagna ogni fede». Così anche GIULIO GOGGI, *Ragione e fede. Studio sul rapporto tra la ragione epistemica e la coscienza credente*, Marcianum Press, Venezia 2009, p. 85.

[46] Per chi volesse cimentarsi in un tentativo di "fantastoria delle idee" sarebbe in questo senso interessante ipotizzare le conclusioni dell'ipotetico confronto tra Karl Rahner e Severino rispetto all'avvenuto confronto con Cornelio Fabro.

[47] EMANUELE SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, cit., pp. 109-115.

[48] Peraltro lo stesso Sequeri già in tempi non sospetti denunciava, accanto ad alcune innovazioni del quadrante teorico severiniano, la scollatura tra evidenza della ragione e una fede che si limita a registrare quanto definito e ottenuto dalla ragione, PIERANGELO SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., pp. 445 sgg.

[49] Si veda nel presente volume l'intervento di Pierangelo Sequeri (*Ethos e Destino. La decisione dell'Origine*).

del *logos*. Severino pratica questo linguaggio, specie nella sua fase più avanzata, ma non giunge ad esplicitare la responsabilità come intrinsecamente connessa al *logos*. La verità appare ma rischia di schiacciare l'elemento etico e della giustizia, o di farne solo strumento – scisso dalla verità dell'essere – di risoluzione di controversie "pratiche"[50]. In questa apertura della giustizia si riassumono anche i punti precedenti: la fede come problema diviene risorsa per la verità dell'essere e non problematico quanto indistinto campo separato, stimolo per i sentieri stanchi di un Occidente svuotato ed ingabbiato in procedure lente e senza slancio, oramai semplicemente meccanismo nichilistico necessitato *della/dalla* civiltà della tecnica; questa parola di giustizia trova i suoi elementi pregnanti nelle pagine bibliche della predicazione profetica e della presenza di Dio tra il popolo, ma anche lungo le strade del Nuovo Testamento in cui la giustizia di Dio si rivela in Cristo Gesù e nel cammino dei discepoli nella storia animati dallo Spirito.

Il rigore della verità filosofica e la dissonanza teologica dicono forse di una disimmetria feconda tra l'orizzonte della terra e il sopraggiungere della gioia. Il teologico può permettere non di sciogliere definitivamente l'enigma della verità ma di vedere altrimenti lo spettacolo degli eterni: la chiarezza delle idee è rovesciata, ma non negata, dall'enigma speculare/speculativo[51] del teologico, parola di Dio in cui conosceremo e saremo conosciuti nella nostra libertà. La sapienza nascosta[52] non è arcano da sciogliere o mistero da svelare, ma dono da risolvere e verità da testimoniare, con la *rectitudo* del pensiero, nella giustizia (del Dio) della vita; tale verità, del pensare vivo e della fede testimoniale, può pretendere di salvare, oltre il sacro[53].

Bibliografia

- *La Bibbia da studio TOB*, Elledici, Leumann (To) 1998
- CUSANO NICOLETTA, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011.
- GOGGI GIULIO, *Ragione e fede. Studio sul rapporto tra la ragione epistemica e la coscienza credente*, Marcianum Press, Venezia 2009.

[50] L'etico in questa dinamica viene di fatto ormai "rottamato/surrogato" dal (bio)giuridico che, con il suo asettico formalismo, disegna abiti su misura per ogni evento del vivere proceduralizzato.
[51] Si veda la citazione iniziale di 1 Cor 13,12.
[52] Parimenti rimando alla citazione iniziale di 2 Cor 5,21.
[53] EMANUELE SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, cit., prefazione alla ristampa (corsivo mio): «il senso autentico della salvezza, e cioè la verità della salvezza, è ormai affidato alla salvezza della verità. […] La storia dell'Occidente è invece l'inabissarsi della verità dell'essere, ossia è la storia della dominazione della metafisica. L'incontro con il Sacro è così avvenuto all'interno dell'alienazione del senso dell'essere. In quanto dominato dall'alienazione metafisica*, il Sacro non può salvare la verità, cioè non può salvare*»; PIERANGELO SEQUERI, *La prossimità di Gesù e i limiti del sacro*, in *Gesù nostro contemporaneo*, Convegno (Roma, 9-11 febbraio 2012) a cura del Comitato per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, Cantagalli, Siena 2012, p. 142: «l'inclusione dell'amore di Dio per la creatura nella sfera della giustizia di Dio – questo è *agape* – è una *rottura epistemologica* determinante per la gestione religiosa del sacro. Dio vuole essere amato, non subito: ecco il punto chiave per l'emancipazione dell'obbedienza della fede dal dispotismo del sacro».

– MOLTMANN JÜRGEN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1981[6].
– SALMANN ELMAR, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
– SEQUERI PIERANGELO, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.
– SEQUERI PIERANGELO, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, EDB, Bologna 2012.
– SEQUERI PIERANGELO, *La prossimità di Gesù e i limiti del sacro*, in *Gesù nostro contemporaneo*, Convegno (Roma, 9-11 febbraio 2012) a cura del Comitato per il progetto culturale della Conferenza Episcopale Italiana, Cantagalli, Siena 2012.
– SEVERINO EMANUELE, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Rizzoli, Milano 1997.
– SEVERINO EMANUELE, *Destino della necessità. Katà tò chreon*, Adelphi, Milano 1980.
– SEVERINO EMANUELE, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
– SEVERINO EMANUELE, *Il dito e la luna. Riflessioni su filosofia, fede e politica*, Corriere della Sera, Milano 2021.
– SEVERINO EMANUELE, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 2011[3].
– SEVERINO EMANUELE, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001.
– SEVERINO EMANUELE, *La Gloria. ἅσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001.
– SEVERINO EMANUELE, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
– SEVERINO EMANUELE, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.
– SEVERINO EMANUELE, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1967.
– SEVERINO EMANUELE, *Sul significato della "morte di Dio"*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995.
– VALENT ITALO (a cura di), *Cura e salvezza. Saggi dedicati a Emanuele Severino*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000.
– VON BALTHASAR H.U., *Escatologia nel nostro tempo. Le cose ultime dell'uomo e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2017.

Capitolo quarto

Pierangelo Sequeri[1]

Ethos e Destino
La decisione dell'Origine

1. La dialettica della possibilità veritativa della fede

La vicenda del rapporto del pensiero di Emanuele Severino con il cristianesimo mostra una singolare parabola di inclusione/esclusione della reciproca ospitalità, che si riflette in una sorta di simmetrica inversione di attenzione[2].

Sin dall'inizio, la tesi della contaminazione originaria della fede cristiana con una radicale deviazione della filosofia greca, che l'ha condotta alla falsificazione teologica della verità ontologica, è radicale. La tesi è nota. La metafisica greca è nata sul fondamento della negazione dell'eternità dell'ente, necessariamente implicata nella opposizione radicale dell'essere al nulla: la fede cristiana nella creazione, formalizzata nella cifra speculativa della *creatio ex nihilo*, attesta la ellenizzazione speculativa della teologia cristiana (che Severino indica semplicemente come "fede", perché così l'ha conosciuta attraverso la teologia di scuola). Questa ellenizzazione è il principio di una corruzione speculativa della fede, la quale, argomentando sul presupposto di un fondamento nichilistico, si sviluppa come storia della fatale contraddizione della verità dell'essere, che finisce per dominare,

---

[1] Pierangelo Sequeri – Preside emerito e docente del Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II per le Scienze del Matrimonio e della Famiglia.

[2] Data la natura di questo contributo, onorato dall'invito a collocarsi nel contesto di un colloquio organizzato dalla Facoltà teologica del Triveneto, ho scelto di praticare una sostanziale economia della documentazione e dei riferimenti bibliografici relativi alla produzione e alla recezione delle tesi severiniane. Punto all'illustrazione di una ipotesi di lettura e di interpretazione di merito del confronto, con la modesta ambizione di offrire un modello di estrapolazione teorica e critica della virtuale fecondità filosofica e teologica della frequentazione del pensiero di Emanuele Severino. L'accresciuto interesse per questo pensiero e per questo confronto, dispone oggi di una saggistica di grande qualità, che sarebbe ingiusto raccogliere o selezionare sbrigativamente. Mi limiterò, con l'occasione, ad indicare qualche testo particolarmente risonante con l'enfasi che attribuisco ad alcuni argomenti. Per la ricostruzione basilare delle fasi storiche e dei nuclei teoretici del confronto fra il pensiero severiniano e la fede cristiana, rinvio senz'altro alle limpide restituzioni di LEONARDO MESSINESE, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010; *Né laico né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Dedalo, Bari 2013; ID., *Nel castello di Emanuele Severino*, Schibboleth, Roma 2021. Un'ampia e utile panoramica di "commenti" al magistero di Severino, ad opera di colleghi e allievi, si può leggere in: ID., *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005; MARIO CAPANNA, MASSIMO DONÀ, L.V. TARCA (a cura di), *Charis. Omaggio degli allievi a Emanuele Severino*, Schibboleth, Roma 2019, («Zeugma. Lineamenti di filosofia italiana»).

attraverso la metafisica conseguente all'errore nichilistico, l'intera cultura occidentale (e poi, per irradiazione, attraverso l'eredità che la trasferisce alla scienza e alla tecnica, la cultura globale).

Nel contesto degli anni '60, per la verità, la critica nei confronti della ellenizzazione del cristianesimo era già piuttosto diffusa in teologia. La critica severiniana, però, che si iscrive apparentemente in questo solco, già aperto dal confronto della teologia con la *Destruktion* heideggeriana, appare in radicale controtendenza con i motivi dominanti della critica teologica alla metafisica classica e alla contaminazione ellenistica della ragione teologica.

La critica teologica dominante concerne essenzialmente il debito contratto dalla teologia cristiana con gli assoluti metafisici, che irrigidisce l'idea della natura divina e dell'essere trascendente, mortificando ad un tempo la dimensione storica della rivelazione e l'alterità radicale di Dio rispetto all'immobilità della sostanza assoluta dell'essere. La critica teologica, insomma, si rivolge per così dire agli eccessi del pensiero eternalistico dell'eredità metafisica, che avrebbero condotto l'ermeneutica della fede alla mortificazione del finito: fino a compromettere, attraverso la rigida opposizione dualistica della storia e dell'assoluto, della creaturalità e dell'eternità, l'originalità della visione cristiana di Dio. Questa originalità risiederebbe precisamente nella logica dell'incarnazione, che unisce indissolubilmente il *Logos* eterno di Dio con la condizione storica della creatura, purificando al tempo stesso la sua riduttiva iscrizione nell'autoreferenzialità dell'Ente assoluto. La testimonianza di Severino sorprende la stessa teologia e filosofia cattolica, anzitutto perché essa si muove criticamente – a sua volta nel segno di una radicale de-ellenizzazione del cristianesimo – contro l'intenzione teologica del superamento della metafisica ellenistica: ossia, la rivalutazione della finitezza e della storicità dell'ente. L'eternità e l'immutabilità dell'essere, che Severino estende ad ogni determinazione dell'ente, contesta questo presupposto: la finitezza e la storicità dell'ente, iscritte costitutivamente nel passaggio dal nulla all'essere e viceversa, non valorizzano affatto l'ente: consacrano, piuttosto, la sua interpretazione nichilistica, ossia la sua sostanziale identità col nulla. Il passaggio è inconcepibile, perché il nulla non è niente che possa diventare essere e che l'essere possa a sua volta diventare. L'essere "nulla" non è mai stato: né mai potrà esserlo, in nessun senso.

L'imbarazzo della comunità teologica nel confrontarsi con questa linea di pensiero era comprensibile: teoreticamente e culturalmente. Teoreticamente, perché il dogma della fede nella creazione, e la metafisica che lo aveva assimilato, si esprimevano correntemente sulla base dell'evidenza logica del non essere totale che precedeva (e virtualmente potrebbe seguire) l'essere creato (a fronte della *potentia Dei absoluta*). Culturalmente, perché, in un mondo cui la teologia stava ricuperando gli eccessi di una metafisica razionalistica dell'Essere assoluto, che mortificava il realismo dell'esperienza storica della creatura finita, nella quale Dio stesso ha deciso di essere coinvolto fino all'incarnazione del Figlio, un pensatore, dall'interno dell'istituzione cattolica,

affermava l'evidenza incontrovertibile dell'eternità di ogni cosa. E contestava al cristianesimo, adattato sin dall'inizio a questa rimozione, di essere cresciuto sulla contraddizione della verità assoluta.

Era già diventata difficile, nel contesto delle nuove filosofie della finitezza e della storia, la dimostrazione "razionale" dell'esistenza di Dio come Essere assoluto ed eterno. Contrastare il nichilismo e salvare un minimo di metafisica, rilanciando l'assolutezza dell'essere dell'ente fino a questo punto, anche al di là delle ragioni che raccomandavano la salvaguardia del dogma, sembrava davvero eccessivo. E persino apologeticamente controproducente, a fronte di una filosofia dell'immanenza che incalzava da ogni lato la ragione teologica, accusando la pervasività occulta dei suoi assoluti di inquinare e compromettere il realismo e la dignità dell'esperienza concreta della realtà disponibile al pensiero umano. La teologia e la filosofia di scuola, impegnate già per loro conto a ricondurre il "nulla" originario del mondo al non-essere dell'ente "relativo" alla differenza da Dio, erano spontaneamente incoraggiate a ricondurre la critica severiniana agli eccessi di una deriva panteistica che era già in repertorio nell'apologetica classica[3]. La nuova teologia, d'altro canto, era sorpresa dal fatto di doversi confrontare criticamente con un interlocutore filosoficamente anomalo rispetto al canone post-hegeliano della filosofia occidentale: difendere l'assolutezza trascendente di Dio nel contesto della nuova filosofia anti-idealistica della finitezza è una cosa; argomentare questa difesa impugnando l'assolutezza eterna dell'ente, è tutt'altra cosa. La teologia, anche la più aperta al confronto con le tesi filosofiche radicali a riguardo della metafisica occidentale (Kierkegaard e Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein), non aveva attrezzi adatti a discutere questo rovesciamento di prospettiva. Mentre la teologia – non senza reazione critica da parte della filosofia cattolica e della teologia scolastica, in nome della metafisica tradizionale – andava riscoprendo biblicamente la storicità dell'essere di Dio, come verità suprema della sua incarnazione *nostrae salutis causa*, Severino denunciava il tradimento della teologia che abbandonava la verità eterna di ogni cosa al tarlo del nichilismo senza speranza, nel quale la salvezza della verità era radicalmente perduta.

[3] Nonostante la nota distinzione tomistica fra l'eternità del mondo come durata, razionalmente ipotizzabile, e la sua effettiva iscrizione entro il cerchio di un inizio e di una fine, consegnata alla fede dalla rivelazione (Cfr. TOMMASO D'AQUINO (san), *S.Th.* I, 46, 2), nelle prime fasi della discussione (per lo più filosofica), non è questa la strada principale imboccata dal confronto critico. Nello stesso senso, scarsa attenzione viene dedicata alla possibilità di riconoscere un tratto di verità della impostazione severiniana, nella ripresa della tradizionale concezione della preesistenza delle "cose" nel cerchio assoluto dell'essere, come "idee" divine che rimangono inattuali come enti mondani, fino a che non vengono messe in scena nello spazio e nel tempo mondano, nella libertà e nella potenza specifica dell'atto creatore di Dio. Desidero ricordare, a questo proposito, la presentazione del saggio con cui Severino esplicita la svolta neo-parmenidea del suo pensiero, che Sofia Vanni Rovighi, in qualità di Direttore, propone di leggere in questa chiave conciliante (cfr. EMANUELE SEVERINO, *Ritornare a Parmenide?*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1964, LXI, pp. 137-175). Non svilupperò, in questa sede, lo spunto. Nondimeno, l'ipotesi di una lettura ontologicamente proficua dell'ontologia severiniana che percorra lo spunto di una "duplice verità" dell'ente, con la sua faccia rivolta a Dio e la sua faccia rivolta al mondo, che disinneschi, identificandole, il "dualismo platonico", ma nello stesso tempo, accetti, differenziandole, la dialettica dei "doppi pensieri" (I. Mancini, P. Florenskij) necessaria all'integrità e alla giustizia del vero ce decide l'origine e la destinazione, ispira complessivamente la mia lettura critica. Cfr. GIUSEPPE BARZAGHI, M.E. CERRIGONE et al., *Ai confini della contraddizione: Tommaso d'Aquino, Florenskij e Severino*, Insedicesimo, Savona 2021.

In ogni caso, nella fase in cui il confronto critico sulla compatibilità fra il pensiero di Severino e la dottrina della fede si polarizza sulla questione dogmatica dell'idea della creazione (e contestualmente sulla tematica della concezione cattolica tra sapere della fede e sapere della ragione), la denuncia dell'alienazione nichilistica del cristianesimo lascia comunque ancora spazio, in Severino, ad un'ermeneutica della possibile emancipazione filosofica della fede cristiana: sia come *fides quae* sia come *fides qua*.

Negli *Studi di filosofia della prassi*[4] la forma della fede rappresenta un'autentica possibilità pratica per l'incremento della verità: naturalmente, a condizione che essa non si definisca in connessione con un significato che contraddica l'attuale evidenza dell'incontrovertibile (e delle sue implicazioni necessarie). In quello scritto, la figura epistemica dell'aver fede appare ancora come possibilità non immediatamente autocontraddittoria – anzi, a certe condizioni, veritativamente giustificata – dell'essere nella fede in cui l'essere nella verità rimane concretamente avvolto. La ricerca della verità, imposta dallo scarto fra il suo apparire attuale e l'orizzonte della totalità, impone perciò di apprezzare la possibilità di percorrere la strada di quella forma dell'aver fede che appaia promettente per la riduzione della contraddizione fra l'apparire formale e l'apparire concreto della verità dell'intero (differenza ontologica costituiva della finitezza, messa a punto ne *La struttura originaria*[5]). La coscienza credente, in tale prospettiva, azzarda la scelta pratica – inevitabile, se si svuol eseguire il compito della ricerca veritativa, ossia l'espansione della sua evidenza concreta – attraverso la decisione di affidarsi alla promessa di una possibile rivelazione della verità più ampia del suo attuale occultamento. Il significato che rappresenta questo incremento deve apparire rigorosamente possibile: non tanto dal punto di vista di una soggettiva persuasione, bensì dal punto di vista della sua oggettiva incontraddittorietà con la dimensione già manifesta dell'incontrovertibile. Questa struttura formale del rapporto fra *nomos* della verità e *logos* della fede[6], a ben vedere, configura un *ethos* (e un *pathos*) della ricerca della verità infinitamente più largo della *ratio fidei* naturalistica e metafisica immaginata dalla *philosophia naturalis* della teologia di scuola. Più largo, dico, precisamente in rapporto alla cruna dell'incontrovertibile severiniano, dell'ingiunzione e

---

[4] Cfr. EMANUELE SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1984, («Scritti di Emanuele Severino», III).

[5] Cfr. ID., *La struttura originaria*, ristampa anastatica, La Scuola, Brescia 2012.

[6] Intendo così, con termini miei, la forma pratica della coscienza credente istruita dagli *Studi di filosofia della prassi*, della quale ho cercato di prospettare il vantaggio anche teologico in ordine alla costruzione di un modello formale di corretta giustificazione epistemica della intrinseca partecipazione della *forma fidei* alla fondamentale costituzione antropologica della *ratio veritatis* che regola l'approccio al compito originario. Un compito, per altro, che può essere concepito unicamente nella forma di un'ingiunzione etica originaria: indeducibilmente iscritta nella manifestazione dell'originario come verità (che non è affatto immediata, bensì mediata dal linguaggio) e non decostruibile a partire dalla riduzione della verità alla manifestazione dell'incontrovertibile identità dell'essere (che pure ne rappresenta la condizione necessaria ma non sufficiente, come chiarirò più avanti). Mi permetto di segnalare, per il lettore interessato ad approfondire analiticamente la possibilità di valorizzare, all'interno della ragione teologica, il modello formale delle possibili correlazioni fra "essere nella verità" ed "essere nella fede" messe a punto negli *Studi* severiniani: PIERANGELO SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2013^{5}, pp. 429-465.

dell'argomentazione, che è infinitamente più stretta di quella attribuita dalla scolastica alla ragione naturale.

L'area della verità che può essere accertata – fenomenologicamente e logicamente – come sottratta all'immediata auto-contraddizione della sua negazione, infatti, è minima. Per quanto essa appaia, nell'*inventio* severiniana delle implicazioni della semantizzazione dell'essere come opposizione costitutiva al nulla, di enorme portata per la *re-tractatio* dell'ontologia occidentale (e della cultura conforme), la sua *estensione* è limitata. Essa, pertanto, si *ritrae* significativamente dagli eccessi metafisici della risoluzione di ogni certezza dell'esser noto nell'incontrovertibilità dell'esser vero.

In questo orizzonte, di per sé, lo spazio della verità possibile della fede – ossia dei paradossi cristiani della creazione e dell'incarnazione, della redenzione e della risurrezione, che coinvolgono l'intimità di Dio (nell'eterna generazione del Figlio) fin "da prima della creazione del mondo" e il lavoro dello Spirito per la destinazione della creatura ("che geme i dolori del parto") – si fa enormemente ampio. L'incontrovertibile della verità eterna dell'ente non è in grado di includerlo: ma nemmeno di escluderlo. La teologia, pur impegnata nella riduzione dell'area degli assoluti che il formalismo essenzialistico aveva iscritto nella metafisica della natura, non ha approfittato di questo varco. Il confronto/conflitto polarizzato dal tema della *creatio ex nihilo*, in ogni caso, nonostante il varco inizialmente lasciato aperto da Severino, non coinvolge la comunità scientifica dei teologi: la quale, fatte salve le conosciute eccezioni, non ha considerato cruciale la portata del confronto con la provocazione severiniana. E perciò non ha ulteriormente scavato questo solco e non ha seminato su questo terreno. Ora, a distanza di tempo, ci si può legittimamente domandare se il cristianesimo, che lamenta oggi il pervasivo e totale congedo culturale – e persino catechistico – dalla dimensione dell'eterno – può trascurare questa provocazione per l'affinamento e il chiarimento della origine e della destinazione eterna della creatura finita. Quella stessa comunità, infatti, nonostante le ripetute provocazioni alla radicale ripresa della discriminante escatologica della verità cristiana, che periodicamente si accendono nel '900 teologico, ha lasciato inevaso proprio il compito dell'ontologia della creazione che vi doveva corrispondere[7], contribuendo così alla irrimediabile estenuazione della predicazione corrente sulla destinazione della vita[8].

[7] Una recente puntualizzazione dei termini di questa ripresa: MASSIMO EPIS (a cura di), *Parola dell'origine. Il mondo e la storia nella prospettiva della creazione*, Glossa, Milano 2021.

[8] Sia permesso rimandare, per l'illustrazione di questo assunto, a PIERANGELO SEQUERI, *La rifondazione dell'escatologico cristiano nella teologia del '900 e nella proposta sistematica di G. Moioli*, Presentazione a GIOVANNI MOIOLI, *L'Escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1994 («Lectio»), pp. 9-33.

2. L’interdetto della restituzione della fede alla verità

Nel frattempo, l’obiettiva disponibilità dell’impianto iniziale di Severino per il disinnesco del tratto nichilistico della fede cristiana si è chiusa. Non solo in un senso passivo, attraverso il riconoscimento severiniano della legittima costatazione da parte della “Chiesa”, della incompatibilità del suo pensiero con il dogma (e con la teologia) del cristianesimo. Ma anche in un senso attivo: attraverso la positiva denuncia del carattere irredimibile della deviazione cristiana (e in generale, di ogni fede attuale).

La *re-tractatio* severiniana dell’orizzonte aperto dagli *Studi di filosofia della prassi*[9], considera tramontata questa possibilità. Gli sviluppi dell’apparire attuale della verità impongono di considerare inattuale quell’apertura. Non si dà attualmente nessuna figura della fede – ossia dell’anticipazione di una via della verità possibile – che non sia irrimediabilmente compromessa dall’alienazione della verità. Perché ogni fede, attualmente, è generata – non più semplicemente attratta – nel peccato originale (cioè nell’errore abissale) della fede nella nientità dell’essere dell’ente, i cui effetti avvolgono interamente la terra isolata, ossia irrimediabilmente separata dalla verità eterna. In questa versione secolarizzata del peccato originale che ha corrotto la natura e la storia, si configura un piano del confronto in cui le cui posizioni appaiono rovesciate. Quando Severino stesso sollecitava la presentazione di una semantica metafisica e teologica in grado di assimilare la verità della sua istanza critica e di mostrare la più radicale congruenza del pensiero credente con la ragione veritativa, l’opposizione “dogmatica” era rigida e l’attenzione “teologica” pressoché inesistente. Nel momento in cui ha incominciato ad apparire il più sostanziale interesse dei teologi per la portata fondamentale della provocazione severiniana, Severino stesso – che pure è sempre rimasto interlocutore puntualmente attento e rispettosamente disponibile – ha formalizzato l’impossibilità definitiva di considerare il cristianesimo un interlocutore possibile per la testimonianza della verità incontrovertibile dell’originario. La fede cristiana non è più soltanto incompatibile con la verità ontologica nella sua configurazione *attuale*. In tale configurazione, essa va piuttosto iscritta – e perciò oltrepassata – nella sua alienazione *totale*. Questo giudizio la colpisce con tanto maggiore determinazione, quanto più essa mantiene – forse unica nella costellazione attuale – la pretesa di valere come verità assoluta. Questa pretesa è irrazionale: dunque, come la pretesa di ogni fede che appare nella cultura alienata, indotta a farsi valere soltanto come volontà di potenza. Dunque, come violenza: senza giustizia, senza giustificazione.

---

[9] EMANUELE SEVERINO, *Prefazione*, in *Studi di filosofia della prassi*, cit.

La sorpresa – ormai clamorosamente evidente nelle ultime scritture severiniane[10] – sta nel fatto che il linguaggio della testimonianza delle implicazioni della verità, che accompagna questa chiusura, coincide con quello di una inedita apertura all'attesa messianica di un apparire redento che si iscrive nel profilo etico-escatologico della testimonianza cristiana. L'apparire della verità originaria dell'essere dell'ente, pur nella contraddizione che ha isolato la terra dalla verità, contempla la giustizia necessaria di un suo felice compimento nel cerchio di una terra salvata.

Questa apertura – in alcun modo deducibile dall'eterna verità dell'apparire finito – che necessariamente e equamente ogni determinazione dell'ente, giusto o ingiusto che sia – ripropone paradossalmente l'ineludibilità della dimensione credente intrinseca all'articolazione del senso della verità con la testimonianza della sua giustizia: indeducibile dall'onticità dell'essere, in ogni caso identico con sé stesso. Questa identità è l'unica giustizia ontica che l'ente conosce. Ma il destino della verità che si inoltra concretamente nella visione del suo riscatto dalla contraddizione del negativo etico che avvolge la fede escatologica nell'apparire autentico – cioè assiologicamente connotato – contraddice la rimozione della fede escatologica dalla struttura originaria. La fede introduce il motivo – necessario – della giustificazione assiologica del positivo e del superamento del negativo: in un senso trasversale e diverso rispetto al puro essere dell'ente e al puro costituirsi dell'apparire. Severino chiama "compito originario" questo progetto, assegnandolo alla necessaria ingiunzione di praticare la sua fede anticipatrice in coerenza con la verità manifesta. Ora, per coerenza di sistema, deve riconsegnare questo compito all'originario assoluto dell'essere e al destino immodificabile in cui esso vive: la libertà, la scelta, la decisione, la prassi umana non hanno alcun potere su di esso (se non quello di oscurarlo). Rimane il fatto che – strutturalmente ed epistemicamente – la fede nella positività assiologica di quel necessario destino di dispiegamento della gloria, che restituisce agli umani la gioia del suo eterno affermarsi nel cerchio dell'apparire che riscatta la terra isolata, è l'unico nome possibile per indicare la qualità etica di questo atteso riscatto. La decisione dell'origine – dovunque sia posta, è insuperabile struttura sintattica dell'*ethos* della verità. E questa posizione ha la forma dell'atto della fede nella giustizia della verità, che non appare incontrovertibilmente. L'effettività ontologica − la sua giustizia − non è immediatamente data con l'evidenza ontica della sua struttura logica: ma incontrovertibilmente esigita dal linguaggio che enuncia (testimonia) la verità come comandamento, ingiunzione, dovere intellettuale e compito responsabile.

Severino nega la necessità della fede nella verità, insistendo sul fatto che la sua manifestazione epistemica è la condizione necessaria e sufficiente della sua valenza assiologica. Ma per far valere questo nesso sintattico, non ha altro modo se non quello di confrontarsi con il linguaggio della fede.

[10] Ma il repertorio di tutti i contenuti cristiani che riflettono l'alienazione della fede è già puntigliosamente evocato nella seconda parte del lavoro dedicato alla "Giustizia", il cui primo capitolo – singolarmente illuminante – è dedicato al detto di Anassimandro, sul quale ritornerà brevemente tra poco: EMANUELE SEVERINO, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.

Nello stesso tempo, l'effetto di questa rimozione, che chiama in causa contraddittoriamente la fede – non voluta eppure necessariamente praticata – che associa all'apparire l'inapparente delle cose sperate, e illumina la fenomenalità argomentando l'invisibile. La stessa negazione di questa fede, che impegna l'argomentazione sul terreno della sua intenzionalità e dei suoi contenuti, involontariamente la afferma. In effetti, nessuna enunciazione della verità che deve essere viene al linguaggio senza essere avvolta nel linguaggio della fede nella giustizia che le deve corrispondere. La verità, separata dalla giustizia, è indifferente al dover essere: anche a riguardo di sé stessa. Il profilo originario di questo cerchio ontologicamente irriducibile della coscienza credente è il contenuto rimosso dell'indagine severiniana sull'originario. La riduzione del positivo e del negativo assiologico al positivo e al negativo ontico è il sogno della filosofia occidentale, che coltiva il progetto di potersi sottrarre all'incertezza insuperabile circa la giustizia dei propri affetti – che solo nella fede può riconoscere il proprio stabile fondamento, la propria *bebaiote arche* – coltivando la sua riduzione alla stabilità delle cose. Non è sfuggita a questa ambizione neppure la dottrina cristiana su Dio e sui trascendentali: irresistibilmente attratta dalla risoluzione del positivo assiologico al fondamento ontico della totalità, che ha cercato di ricondurre il male al non-essere entitativo falsamente apparente e il bene all'essere assoluto onticamente pieno di sé.

L'ontologia di Severino è l'ultimo passo possibile di questa rimozione, che accompagna l'ossessione del *logos* e del *nomos* greco in cerca della pura risoluzione ontica di *aletheia* e *dike* nell'*on e on* e nella perfetta *apatheia* del suo *ethos*. In questo modo, però, la filosofia di Severino è anche la testimonianza più radicale della conversione ontologica richiesta alla ragione teologica del cristianesimo, alla cui vocazione appartiene in primo luogo il pensiero testimoniale della decisione originaria dell'essere e dell'eterno destino dell'ente, come follia dell'affezione irrevocabile "del dio" per il "non divino". Nelle considerazioni seguenti desidero esplicitare brevemente questo assunto.

L'apertura della seconda fase severiniana è segnata da un decisivo incremento della sovrapposizione senza residui dell'originario eterno con il destino eterno, tematicamente declinata proprio nella prospettiva di una escatologia – o se si vuole, di una apocalittica – della verità, che assume i toni e il linguaggio della redenzione salvifica, cioè il riscatto della Terra isolata (dall'alienazione radicale del senso dell'essere) nella Terra salvata (la restituzione radicale della verità dell'ente), l'oltrepassamento dell'Io empirico nella gioia nell'Io destinale, il dissolvimento dell'angoscia nichilistica dell'essere alienato nello splendore della gloria dell'ente riconciliato. Evidente è apparso a tutti il fatto che in questa nuova declinazione destinale della testimonianza della verità, lo scenario assuma i toni e i modi dell'escatologia cristiana. Questa evidenza è segnata, nondimeno, da un duplice paradosso. Il primo è che questo debito non sia in alcun modo riconosciuto: adducendo il fatto che il senso dell'escatologia redentiva dell'apparire mondano è opposto a quello della fede cristiana. Il secondo è che la fonte di questo debito è ora definitivamente e totalmente

consegnata alla contraddizione e all'errore: senza possibilità di riscatto ad opera di una radicalmente diversa interpretazione. Questo tratto escatologico-soteriologico del linguaggio della testimonianza della verità, non appariva in tutta la sua esuberanza nella originaria disputa sul teorema/dogma della creazione avviata da *Ritornare a Parmenide*[11]. E quindi, *non ne appariva neppure la contraddizione rispetto alla tesi della pura eternità ontica dell'ente*. Perché, ora, azzardarsi a chiamare "gloria" e "gioia" l'eternità del destino della verità, necessaria e indecidibile? La necessità dell'eterno destino, dove anche la differenza del paradiso e dell'inferno è onticamente indecidibile, anche se ontologicamente conseguente all'inclusione dell'affezione assiologica del volere nella struttura originaria dell'essere, come può lasciarsi illuminare nelle figure assiologiche, desideranti, emozionali, di un "eterno paradiso della verità" e di un "entusiasmante spettacolo di gloria"? "Parmenidismo per il popolo"? Eppure, Severino afferma ripetutamente che la volontà di giustificazione dell'ente sta a zero sullo scenario dell'apparire della verità dell'essere: la sua sottrazione al nichilismo le deve bastare anche come consegna al godimento. Le pure costellazioni del destino degli eterni sono indifferenti alle contaminate emozioni del desiderio dei mortali: e la verità necessaria ospita, necessariamente, anche ogni nefandezza e alienazione della giustizia dell'essere. Da sempre e per sempre l'apparire ontico è irrimediabilmente vulnerabile all'eterno ritorno degli opposti etici. Che cosa è realmente Destino, in questa rappresentazione della Necessità, doverosamente fedele all'*apatheia* del suo *ethos* testimoniale? Il compito della filosofia, del resto, ribadisce Severino, è quello di dare testimonianza alla verità, non quello di edificare la verità delle ragioni e non quello di consolare la sensibilità delle affezioni. L'indifferenza e la insindacabile ospitalità della filosofia che testimonia la verità, nei confronti degli eterni imperturbabilmente inclusivi del suo eterno spettacolo e della sua eterna contraddizione, non dovrebbe mantenere toni e modi più austeri e meno ammiccanti nei confronti delle inquietudini e delle attese dei mortali (che credono veramente di essere mortali) e dei nascenti (che credono veramente di nascere)?

Eppure, la testimonianza di Severino è iscritta in un *ethos* della Necessità della giustizia che non comunica affatto questa doverosa *apatheia* della verità del Destino. E questa non è certo l'ultima delle ragioni del fascino che, a dispetto di tutto il suo magistero, ha esercitato ed esercita sulla passione filosofica di intere generazioni di studenti.

L'audacia con la quale il sistema severiniano della verità si consegna – contraddittoriamente – al linguaggio della fede nella giustizia gli fa onore: sfida l'irrisione del puro folle, che ci richiama alla stoltezza dei nostri futili festeggiamenti per la morte di Dio, e annuncia la sapienza imperdibile degli eterni del sacro che contraddicono la *ybris* della nostra volontà di potenza sul bene e sul male, sulla vita e sulla morte (i due alberi "proibiti" dell'Eden, al cui interdetto è legata la nostra

[11] ID., *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo. Nuova edizione ampliata*, Adelphi, Milano 1982.

"salvezza")[12]. Severino si rifiuta di riconoscere questa fede: o meglio, si rifiuta di riconoscere come *pistis* i tratti dell'*episteme* che sostiene questo progetto. Questo è, però, secondo il mio parere, l'effetto di deriva della disattenzione della quale è fatto oggetto il cerchio più decisivo dell'alienazione occidentale: sicché attribuisco alla mancata discussione di questo tratto fondamentale la forzatura dell'intuizione severiniana che si concentra sul nichilismo che ne deriva, lasciando scoperto il lato della contraddizione che il tratto nichilistico della cultura occidentale incorpora nell'ethos della decisione circa l'origine che guida la sua teoria del fondamento. Il punto centrale della mia rilettura non è perciò la polemica con le deduzioni severiniane: è piuttosto l'individuazione del punto in cui si illumina – coerentemente e insieme *sub contrario* – la profonda convergenza fra la secolare rimozione della differenza fra il contenuto ontico e del significato etico della verità dell'essere che accomuna la tradizione della ricerca ontologia occidentale del fondamento. Il cerchio di questa contraddizione è più ampio, profondo e avvolgente, di quello del nichilismo che vi è contenuto. Il confronto con questa incompiuta elaborazione del nesso fra riduzione ontica dell'assiologico e deriva nichilistica dell'ontologico, di cui Severino rivela *in recto* e *in obliquo* la necessità di *oltrepassamento*, rappresenta un *kairos* unico per la stessa ragione teologica.

3. Il cerchio alienato dell'extra-territorialità di *Dike*

Il commento al detto di Anassimandro illustra persuasivamente la connessione con l'inizio della filosofia che contraddice la signoria di *Dike*, lasciandosi distrarre dalla riduzione del problema del tragico alla questione del rapporto dell'uno e del molteplice, dell'immutabile e del diveniente. Problema affatto secondario. La soluzione è sfiorata da Anassimandro, dove *Dike* compare per l'ultima volta come arbitro, all'inizio della parabola discendente al termine della quale riapparirà come ancella dell'essere, trasformata in *dikaiosyne* che lo giustifica invece di imporgli la sua ingiunzione etica. Nello stesso tempo, la struttura dell'origine messa in luce da Severino rappresenta l'ultimo passo possibile di questa rimozione, che cerca nell'anaffettività ontica dell'essere la perfetta identità del vero in cui si risolve senza residui anche il giusto. In questo modo, l'immediata auto-contradditorietà di quella rimozione viene definitivamente alla luce della struttura originaria della "verità", alla quale Severino stesso lealmente si concede, assumendo – contraddittoriamente e al tempo stesso necessariamente – i tratti e il linguaggio della "fede" che le corrisponde.

[12] Eccellenti e non convenzionali puntualizzazioni su questo coinvolgimento del sistema severiniano con questo profilo discriminante della "fede" cristiana nel quadro la "fede" occidentale (che ne dipende e, al tempo stesso, se ne distacca), in: LAURA CANDIOTTO, *L'eternità dell'essere, una soteriologia?*, in *Charis*, cit., pp. 17-36; INES TESTONI, *Morte e indicazione di eternità di Emanuele Severino. Dal cambio di paradigma etico alla rivoluzione morale*, in *Charis*, cit., pp. 175-192. Per il puntuale inquadramento dell'escatologia severiniana nei testi della sua progressione teoretica: GIUSEPPE GRIS, *L'escatologia del destino. L'apocalisse del linguaggio nell'opera di Emanuele Severino*, Schibboleth, Roma 2020.

Nella filosofia occidentale la giustizia non è più un destino eterno della verità trascendente, essa è un aggiustamento a scadenza del riconoscimento reciproco. Non è più *Dike*, è *dikaiosyne* (che è tutt'altra cosa)[13].

Di qui l'ambiguità di una tradizione condannata all'inclusione etica del linguaggio assiologico e alla rimozione formale della sua struttura veritativa. Il negativo ontico (l'alterità, la differenza, il divenire, la scomparsa) viene così a valere – surrettiziamente, ma alla fine anche epistemicamente – come negativo assiologico: diversamente l'*episteme* della verità non avrebbe persuasività di *nomos* della giustizia, come pretende l'ingiunzione, o il compito, di cercare sempre la verità, prima di tutto. Nello stesso tempo, il negativo assiologico, che deve servire alla persuasione di un'ontologia della verità che deve salvare dall'angoscia e dalla colpa, come anche dalla precarietà e dalla finitezza, non può vantare alcuna autonomia rispetto al cerchio della manifestazione e della affermazione ontologica della verità come pura manifestazione della conformità del *logos* al *chreon* (del "come è" al "come deve"). Il rimosso ritorna continuamente, tuttavia, e ad ogni ritorno, si presenta con un di più di sentimento e di risentimento, che incoraggia alla sua più feroce espulsione. La gnosi ebraico-cristiana eterodossa ingaggia una lotta senza quartiere, e nell'intenzione senza eccezione, nei confronti della materia, del corpo, del sesso, della natura, della politica. L'ontologia filosofica e teologica assorbono questo conflitto nella tendenziale omologazione del negativo ontico con la finitezza deprecabile, con la vergogna morale, con la dissoluzione mortale. Non esiste alcuna ragione epistemica – né morale – per questa scivolosa equivalenza che abita l'ontologia occidentale dell'ente. E tanto meno nel *logos* cristiano della creazione, incarnazione, risurrezione e nuova creazione.

Il punto di rottura e di sutura del collasso al quale la verità è condotta dalla sua pretesa di requisire la giustizia dell'ingiunzione, invece di onorare la sua sensibilità per il senso, si può osservare nello straordinario testo severiniano del commento al detto di Anassimandro che annuncia il problema.

Nella ri-lettura del frammento, da parte di Severino, a fronte di quella di Heidegger, la parola di Anassimandro mostra proprio questo: il corpo della filosofia dell'essere mostra di essere in procinto di chiudere definitivamente il varco alla conciliazione della verità e della giustizia, abbandonando le due – la verità ontologica e la giustizia etica – al loro separato destino. (E all'inesausto tentativo di risolvere e dissolvere la seconda nella prima). *Dike*, in quanto custode dell'esser sé dell'ente è necessaria, ma anche *adikia*, ossia l'esser-sé che si separa, lo è. Il punto di

---

[13] Storia obliata e, ormai, scarsamente frequentata, nonostante la ricorrente attenzione dell'antropologia filosofica del diritto per la teologia politica della secolarizzazione. Per riaccendere l'interesse in questa direzione: E.A. HAVELOCK, *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Roma-Bari 2003; ANNA JELLAMO, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma 2005. La teologia dal canto suo è singolarmente latitante in proposito: nonostante il rilievo paolino della *dikaiosyne tou theou* e la tematica cruciale del giudizio escatologico, la trattazione della giustizia di Dio continua a frequentare (con imbarazzo) il profilo giuridico della giustizia assoluta e ne elude l'approfondimento enfatizzando la visione romantica dell'amore assoluto. La ricomposizione ontologica della giustizia e dell'amore rimane lontana.

sovrapposizione è appunto l'esser-sé dell'ente, che nessuno può negargli: né all'interno dell'unità dell'essere né fuori di essa, in base al fermissimo principio che vieta ad ogni essente di essere altro e di diventare altro, nullificandosi. La chiave – osserva giustamente Severino – è il duplice senso della necessità (*kata chreon*): che però, in Severino, ormai, si risolve nella identità ontica dell'esser-sé, che non si distingue dal vincolo etico dell'ingiunzione. Se comunque l'ente, in quanto ente, non abbandona in nessun caso la condizione dell'esser-sé, come può l'ingiustizia essere imputata a una delle due condizioni (la separazione)? Evidentemente, la differenza è nel modo di separarsi: ma allora essa varrebbe anche per il modo di unirsi, che non deve contraddire la giustizia dell'esser-sé, che rimane da difendere anche all'interno dell'Uno. Proprio questo è il sintomo che questa differenza ontologica – la modalità etica – è l'orizzonte del lettore moderno, e pertanto il punto di caduta a cui viene ricondotto il testo (che già non sa più spiegare realmente perché Dike impone di espiare la separazione, dopo averla permessa; o come la separazione sia avvenuta, nonostante l'occhiuta vigilanza di *Dike*). Il testo originario era iniziato con una dichiarazione programmatica di grande interesse:

> Nel mondo greco, la parola *dike*, si riferisce all'inizio alla dimensione giuridica, e prima ancora, religiosa. Ma la filosofia porta alla luce un significato essenzialmente più profondo di questa parola. Si può dire che l'avvento della filosofia coincida con l'avvento di questo significato. *Dike* viene a significare l'incondizionata stabilità del sapere. E richiede la stabilità incondizionata dell'essere, che riguarda tutto ciò che l'uomo può pensare e può fare. Secondo (seguendo) essa si svolge l'intera storia dell'Occidente. *Dike* è chiamata da Aristotele il principio più stabile[14].

Dunque, l'intera storia dell'Occidente si svolge secondo *Dike*: ma il tema di *Dike*, ormai, coincide semplicemente con il separarsi e il riunirsi degli essenti, con il problema ontico dell'uno e del molteplice. Problema? Quale problema? Il problema del molteplice è un problema greco. Per la creazione biblica è una festa dell'essere. Il problema del diveniente è un problema greco. Per la Bibbia è la bellezza dei viventi.

Nel commento di Severino, l'*adikia* è comunque il separarsi: e per la loro *adikia* le cose devono "espiare la pena" secondo l'ordine del tempo, e "pagare il fio" della loro separazione. Lasciamo per il momento in sospeso la denuncia del carattere nichilistico che affligge l'interpretazione della *physis* (*genesis* e *phtora* delle cose come nascita e morte che significano venire dal nulla e andare nel nulla): che non è neppure il *focus* del frammento, dove *dike* e *adikia* si giocano semplicemente in rapporto al ri-congiungersi e al separarsi. Ma appunto, *quale* rapporto? Perché mai *Dike*, nella sua sovrana custodia, è incapace di resistere alla separazione, ovvero consente il prodursi dell'*adikia*, per poi imporne l'espiazione? Si tratta forse del gioco sadico di Dike, che favorisce il peccato in nome della dignità dell'essere-sé a cui dell'ente avrebbe eternamente diritto, per poi godere

[14] EMANUELE SEVERINO, *Dike*, cit., p. 17.

dell'espiazione infinita di una separazione che dovrebbe contraddittoriamente annullarsi nell'Uno? Certo, conosciamo molti modelli teologici paurosamente ispirati da questa spiegazione della creazione come glorificazione auto-riferita e della redenzione come espiazione impossibile. Se *Dike* fosse semplicemente il principio fermissimo e innegabile dell'identità dell'essere con sé stesso non muoverebbe un dito in favore della separazione: ovvero, la separazione sarebbe impossibile, in qualsiasi senso nichilistico o non nichilistico, perché sarebbe immediatamente autocontraddittoria. Dunque, l'ente si può separare, in qualche modo continuando a realizzare il fermo principio dell'esser-sé che non lo può abbandonare, e che esso non può abbandonare anche se assurdamente potesse volerlo, perché la necessità dell'esser-sé può avvenire secondo giustizia o secondo ingiustizia: fermo restando il fermissimo principio. Esiste evidentemente una complicità della suprema giustizia con l'avventura della separazione dell'ente, che in sé corrisponde alla sua destinazione di esser-sé, che niente gli può negare. Ed esiste un modo giusto e un modo ingiusto di essere incluso nell'Uno e di essere separato dall'Uno. Il *kata chreon* della verità formale dell'ente non è lo stesso *kata chreon* della giustizia concreta dell'ente. L'avventura dell'ente, secondo questo nesso, non nega la necessità dell'esser-sé, che non può coincidere con l'esser niente o con l'esser altro. Nello stesso tempo deve essere iscritta nel linguaggio della colpa e della violenza, dell'espiazione e del riscatto, la necessità che il *modo* dell'esser-sé unito nell'Uno e dell'esser-sé separato dall'Uno, corrisponda alla *qualità* dell'essere unito e separato secondo giustizia.

Nel frammento di Anassimandro, questa esplicitazione della modalità e della qualità è ormai solo implicita, perché il processo di fusione della verità e della giustizia in un solo linguaggio astrattamente ontico è già avviato. *Dike* non è ancora divenuta semplicemente il nome della "dimensione giuridica" dei rapporti (come lo sarà *dikaiosyne*, da Aristotele). *Dike* rimane qui, appunto, alla soglia del suo tramonto, la figura misteriosa della custodia del dover essere dell'*ente come deve* secondo la giustizia del suo *modo di essere* nel legame con la decisione dell'origine.

4. La storia degli effetti della rimozione e il cristianesimo

Il tentativo di unione della dimensione trasversale della giustizia dell'essere, custodita dalla signoria squisitamente etica di *Dike*, che giudica il modo di "differire dall'altro" con la dimensione universale della verità dell'ente, che inaugura l'ontologia essenzialista che si limita tautologicamente – e aporeticamente – a "dare a ciascuno il suo", mostra la faglia della sua sutura e lascia aperta la ferita.

La ferita finirà per cicatrizzarsi, e la cosmesi filosofica cercherà di renderla invisibile. Dell'estetica e della drammatica non nichilistiche delle affezioni e delle repulsioni che cercano il segreto dell'affezione originaria che ha inaugurato la storia e ha promesso la gioia – perché nella

verità dell'apparire degli enti separata dalla giustizia degli affetti non c'è gioia – attraverso la redenzione del significato mediante la conversione del senso, si perderanno progressivamente le tracce e la forza. La tecnica odierna ripulisce le tracce di quella differenza: ciò che si può fare deve essere fatto. L'obbligo di uscire dalla contraddizione e di consegnarsi alla manifestazione della verità è un'ingiunzione della quale la verità delle connessioni necessarie fra gli enti – fisiche o metafisiche che siano – non sa nulla. Certo, per contraccolpo, ne fiorisce una nozione della volontà e della libertà che rimangono vuotamente esposte alle contraddizioni del nichilismo. Questa ingiunzione, infatti, è una rivelazione del senso della verità che costituisce la giustificazione suprema della fede. Non perché la fede rappresenti la condizione del non apparire della verità incontrovertibile. Essa vi può – vi deve – rimanere più che ben disposta. La differenza della necessità della fede è un'altra, però, da quella della verità. È la necessità della giustizia, che si afferma nella domanda che chiama in causa la decisione dell'origine: come deve essere, l'ente, per essere come deve? La sua incontrovertibilità è *elenchica* come quella della verità del dire: perché la sua negazione ha la forma della sua stessa ingiunzione. Il dover essere secondo la necessità della giustizia non può darsi semplicemente come verità generale dell'essere e come verità particolare dell'ente. Interpella ultimamente, infatti, la decisione dell'origine, non la fatalità del destino. Una decisione si rivela e si interpreta, non si deduce e non si definisce.

Il cristianesimo – la teologia cristiana – appare preoccupato per il fatto che gli assoluti dell'origine e della destinazione si siano come evaporati nella tradizione occidentale (dalla "morte di Dio" alla "fine della metafisica"). Ma deve pur ammettere che la modestia della sua teologia della creazione (che si limita a ribadire l'esistenza di Dio come causa ultima) e l'insignificanza della sua predicazione dell'escatologico (che non conferisce più alcuna forza alla testimonianza), non concorrono in alcun modo alla riabilitazione dell'eterno.

La testimonianza "filosofica" e la provocazione "teologica" di Severino rappresentano un *kairos* per l'attuale congiuntura della coscienza credente? In un precedente lavoro ho scritto – e confermo – che la provocazione rappresentata dal pensiero di Severino "istituisce un punto di non ritorno anche per ogni revisione dell'ontologia classica nell'ambito del pensiero teologico"[15]. Però questo lavoro va fatto: e va fatto propositivamente e criticamente *in munere proprio* non semplicemente *in munere alieno*. Esso non va ridotto dunque semplicemente alla risoluzione dell'equazione di compatibilità o incompatibilità del pensiero di Severino con il cristianesimo (o viceversa). Desidero sintetizzare, in conclusione, la logica di questo passaggio (che spero di poter argomentare più diffusamente in un prossimo lavoro). La "testimonianza" del senso della verità che appare nel *logos* severiniano è certamente una "fede". Non c'è nessuna auto-evidente equivalenza semantica fra il disinnesco del nichilismo dell'ente che vieta di pensare la sua nientificazione e

[15] PIERANGELO SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., p. 463.

l'attribuzione della qualifica di eterno, immutabile, necessario. Il lessico di queste attribuzioni va ermeneuticamente decostruito, proprio come quello del divenire: perché esso appartiene alla grammatica della vecchia metafisica degli attributi del divino o della natura, che punta all'assicurazione quantitativa della permanenza dell'essere. Nel pensiero di Severino, l'interpretazione "rivoluzionaria" dell'ente eredita la semantica "convenzionale" degli attributi metafisici del divino: e dunque eredita gli stessi problemi della verità assoluta dell'essere al modo greco. Soprattutto questo: l'equazione fra appartenere concretamente alla totalità ed essere veramente in salvo.

In questo senso, quella di Severino è l'ultima mossa possibile del sistema occidentale, che mira contraddittoriamente, sin dall'inizio, a risolvere la giustizia e il senso autentico dell'essere nella pura verità ontica della sua immutabilità e della sua durata, senza riguardo per la differenza qualitativa delle sue intenzioni e delle sue affezioni.

Naturalmente, il rimosso ritorna continuamente, in molti modi: e proprio questo impedisce una lettura univoca e senza faglie del *cursus* occidentale della cultura. E impone la sempre nuova rilettura delle sue testimonianze: quelle dimenticate, ma anche quelle conosciute in altro modo. In molti modi la verità può essere persa, anche là dove cerca nell'*episteme* dell'inconfutabile; in molti modi può essere ritrovata, là dove apparentemente si nasconde nel linguaggio della *pistis*. L'escatologia di Severino è certamente una fede: necessaria proprio nel senso acutamente determinato dagli *Studi di filosofia della prassi*[16] (che nella nuova lettura severiniana, coerentemente con il progetto di coerenza ontica del sistema, vuole essere rimosso). La struttura dell'originario non può sapere nulla della fede come occultamento o possibilità di incremento dell'apparire del senso della verità: se non entrando intenzionalmente e determinatamente nella discussione sui contenuti della fede, dal punto di vista dell'aver fede autentico. Come inevitabilmente accade nella narrazione severiniana della verità. La "fede" severiniana, a suo modo, e a dispetto della sua radicale consegna del cristianesimo storico all'alienazione nichilistica, è ispirata dall'inedito cristiano dell'origine e della destinazione eterna dell'ente. Essa dà linguaggio ad una misteriosa decisione dell'origine che si affida proprio all'unico interlocutore in grado di riconoscerla, di fronteggiarla, di corrispondervi quale *argumentum non apparentium* e *substantia sperandarum rerum*. Non senza un accidentato percorso per prove ed errori. Nella singolare visione cristiana, Dio vi si è inoltrato totalmente: a costo di essere frainteso nella sua gloria originaria (Fil 2). La lealtà intellettuale degli umani non si tirerà indietro, se vuole essere degna della gioia destinata: contro ogni gnosi che confonde la finitezza con il male. Deposto il risentimento che accompagna più o meno nascostamente la reciproca delusione occidentale, la teologia e la filosofia dovrebbero trarre incoraggiamento da questa audacia severiniana, che – pur nella contraddizione, ma in questa fede – si muove in controtendenza radicale

[16] EMANUELE SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, cit.

con lo spirito del tempo. La teologia per prima dovrà trovare il coraggio di uscire finalmente dal letargo della sua mediocre metafisica preambolare della creazione (che insiste sulla preoccupazione di renderla "innocua" per l'eterno), come anche dalla lamentosa elaborazione sentimentale del lutto per la morte di Dio (e del presunto crollo di tutti i "valori" connessi). Nella costellazione attuale dell'evidenza culturalmente disponibile, del resto, il pensiero degli eterni della verità e della giustizia, appare "follia" filosofica non meno che teologica. Dipanare la "sapienza" che sta nascosta in questa follia è il compito del pensiero della verità originaria che la coscienza credente deve attivare nell'età secolare in connessione con l'orizzonte escatologico del "regno di Dio", al quale la predicazione evangelica di Gesù porta all'evidenza della fede: *argumentum non apparentium* e *substantia sperandarum rerum*.

Perché ora è definitivamente chiaro che l'autentica fede cristiana nella risurrezione, che accende di impensabile risonanza destinale la parola originaria della creazione, è lieta testimonianza per il destino dell'intera comunità umana, che lotta – più o meno consapevole – per la giustificazione della sua vita di fronte al male e alla morte. E non può più rimanere il geloso e chiuso possesso di una etnia religiosa, la quale – più o meno violentemente – da quella comune destinazione si separa.

Bibliografia

- BARZAGHI GIUSEPPE, CERRIGONE M.E. et al., *Ai confini della contraddizione: Tommaso d'Aquino, Florenskij e Severino*, Insedicesimo, Savona 2021.
- CAPANNA MARIO, DONÀ MASSIMO, TARCA L.V. (a cura di), *Charis. Omaggio degli allievi a Emanuele Severino*, Schibboleth, Roma 2019, («Zeugma. Lineamenti di filosofia italiana»).
- EPIS MASSIMO (a cura di), *Parola dell'origine. Il mondo e la storia nella prospettiva della creazione*, Glossa, Milano 2021.
- GRIS GIUSEPPE, *L'escatologia del destino. L'apocalisse del linguaggio nell'opera di Emanuele Severino*, Schibboleth, Roma 2020.
- HAVELOCK E.A., *Dike. La nascita della coscienza*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- JELLAMO ANNA, *Il cammino di Dike. L'idea di giustizia da Omero a Eschilo*, Donzelli, Roma 2005.
- MESSINESE LEONARDO, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010.
- MESSINESE LEONARDO, *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- MESSINESE LEONARDO, *Né laico né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Dedalo, Bari 2013.
- MESSINESE LEONARDO, *Nel castello di Emanuele Severino*, Schibboleth, Roma 2021.
- MOIOLI GIOVANNI, *L'Escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1994 («Lectio»).

– SEQUERI PIERANGELO, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2013[5].
– SEVERINO EMANUELE, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
– SEVERINO EMANUELE, *Essenza del nichilismo*. *Nuova edizione ampliata*, Adelphi, Milano 1982.
– SEVERINO EMANUELE, *La struttura originaria*, ristampa anastatica, La Scuola, Brescia 2012.
– SEVERINO EMANUELE, *Ritornare a Parmenide?*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1964, LXI.
– SEVERINO EMANUELE, *Studi di filosofia della prassi*, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1984, («Scritti di Emanuele Severino», III).
– TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa Theologiae.*

Capitolo quinto

Antonio Stizzi[1]

La struttura originaria come *perichòresis* tra fede e ragione

Introduzione

Nel ridefinire i rapporti tra il Cristianesimo e il pensiero di Emanuele Severino, si è da tempo avviato un lavoro filosofico e teologico, con l'obiettivo di riconsiderare le principali questioni che hanno portato nel 1970 a dichiarare pubblicamente l'incompatibilità tra pensiero filosofico severiniano e la dottrina teologica cattolica.

Tra le questioni dibattute possiamo annoverare la dottrina della creazione, il concetto di fede, il rapporto tra fede e ragione, la dottrina dell'incarnazione, le questioni escatologiche[2].

Ma la *quaestio* principe, che sottende a tutte le altre, è la possibilità di intraprendere un percorso che conduca ad una nuova ermeneutica teologica che non rigetti completamente l'indicazione ontologica severiniana ma ridiscuta i punti cruciali della Rivelazione cristiana leggendoli al di fuori della matrice metafisica tradizionale del pensiero aristotelico-tomista.

La necessità di rivedere i fondamenti filosofici alla base dell'indagine teologica della Rivelazione cristiana è stata espressa dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica nel decreto di riforma degli studi ecclesiastici di filosofia:

> La filosofia, inoltre è indispensabile per la formazione teologica. Infatti, "la teologia ha sempre avuto e continua ad avere bisogno dell'apporto filosofico". Facilitando l'approfondimento della Parola di Dio rivelata, con il suo carattere di verità trascendente ed universale, la filosofia evita di fermarsi al livello dell'esperienza religiosa. Giustamente è stato osservato che "la crisi della teologia post-conciliare è in larga misura la crisi dei suoi fondamenti filosofici […] Quando i fondamenti filosofici non vengono chiariti, alla teologia viene a mancare il terreno sotto i piedi. Perché allora non è più chiaro fino a che punto l'uomo conosce davvero la realtà, e quali sono le basi a partire da cui egli possa pensare e parlare"[3].

---

[1] Antonio Stizzi – Ricercatore presso la Facoltà Teologica Pugliese, Bari.

[2] INES TESTONI, ANTONIO STIZZI, *Founding a new theology that affirms the eternity of being redressing Emanuele Severino's inquisition trial*, «European Journal of Science and Theology», 2020, XVI, VI, pp. 37-49.

[3] CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Decreto di Riforma degli studi ecclesiastici di filosofia*, IV, 9.

Lo stesso Joseph Ratzinger nella sua opera *Introduzione al Cristianesimo*, qualche decennio prima aveva espresso l'esigenza per la teologia cattolica di andare oltre la metafisica della sostanza e il pensiero oggettivante, riprendendo una riflessione di Agostino nel *De Trinitate*:

> Ascoltiamo ancora una volta Agostino: "In Dio non si danno accidenti, ma solo…sostanza e relazione" (*De Trinitate* V, 5,6). In questo si cela una rivoluzione dell'immagine del mondo: la supremazia assoluta del pensiero centrato sulla sostanza viene scardinata, la relazione viene scoperta come modalità originaria e di pari dignità del reale. Si rende così possibile il superamento di ciò che noi chiamiamo oggi "pensiero oggettivante" e si affaccia alla ribalta un nuovo piano dell'essere. Con ogni probabilità bisognerà dire che il compito da ciò derivante al pensiero filosofico è ancora ben lungi dall'essere stato eseguito, quantunque il pensiero moderno dipenda dalle prospettive qui aperte senza le quali non sarebbe nemmeno immaginabile[4].

Il nuovo piano dell'essere aperto dalla prospettiva agostiniana, che prevede la relazione come categoria ontologica originaria del pensare *Deum*, ci porta a considerare la possibilità che tale relazione, non sia un che di semplice ma una unità complessa di significati originari dell'essere, quella che Severino definisce *struttura originaria*.

La struttura originaria, vedremo, potrà rappresentare la *struttura relazionale* che tiene insieme il piano dell'essere e quello dell'ente, senza necessariamente sopprimere la differenza ontologica tra questi due piani ma ricomprendendola all'interno di una relazionalità originaria che struttura l'unica sostanza divina, il cui riflesso è colto dall'essere pensante come *perichòresis* tra fede e ragione, tra finito ed infinito, tra Dio e il mondo.

In tal modo la *perichòresis* è la categoria ontologica che consente di esprimere la relazionalità originaria, e quindi l'identità originaria tra i differenti che, appartenendo all'unica sostanza divina, si appartengono mutuamente.

Il differente è pienamente se stesso essendo presente come negato (alterità) nell'altro differente e questa relazione (identità) non può essere negata altrimenti si perderebbe la differenza dei differenti, e quindi la stessa molteplicità degli enti.

1. Struttura ermeneutica ed intenzionalità ontologica in teologia

Il problema fondamentale dell'epistemologia teologica è esplicitare il rapporto tra struttura ermeneutica ed intenzionalità ontologica in teologia. Tale problema è emerso soprattutto nella modernità filosofica con l'entrata in crisi del sapere metafisico e la possibilità di assumere una ermeneutica filosofica anti-metafisica nell'indagine razionale della rivelazione cristiana.

---

[4] J.A. RATZINGER – Benedetto XVI, *Introduzione al Cristianesimo*, Editrice Queriniana, Brescia 2005, pp. 173-174.

> L'assunzione della prospettiva ermeneutica in teologia va intesa dal punto di vista epistemologico, nel senso di un approfondimento generale dell'uso stesso della ragione nel sapere teologico, e dunque non soltanto, ad esempio, dell'uso di un metodo ermeneutico nell'accesso ai testi biblici. La necessità di questa ridefinizione nasce dalla presa di coscienza del fatto che […] l'avvenimento della modernità fa ineludibilmente riproporre il problema del rapporto tra la storia e la verità che esprime la modalità specifica di accadimento e di accoglienza della rivelazione nella fede cristiana[5].

Così Coda, che poi, più avanti in un passaggio ulteriore, esplicita il rapporto tra struttura ermeneutica ed ontologia nella ricerca epistemologica in teologia:

> […] in teologia non si dà contrapposizione tra ermeneutica e ontologia, tra l'esercizio ermeneutico della ragione e il riconoscimento della sua intenzionalità ontologica. Anzi, proprio partendo dal reciproco rapporto tra struttura ermeneutica e intenzionalità ontologica della ragione – che non è lecito disgiungere, per la fedeltà all'identità più profonda della ragione stessa –, si possono impostare in modo più corretto e fecondo alcuni problemi tipici dell'epistemologia teologica di sempre, ma che emergono oggi con particolare urgenza nel dibattito intorno allo statuto della teologia[6].

Ancor più interessante è la citazione di rimando, che Coda fa in nota, ad un documento della Commissione Teologica internazionale (organismo interno alla Congregazione della dottrina della fede) sull'*Interpretazione dei dogmi*:

> A differenza delle forme più o meno riduttive, l'ermeneutica metafisica pone il problema della stessa verità del reale. Essa parte dal fatto che la verità si manifesta in e attraverso l'intelligenza umana, in modo che nella luce dell'intelligenza umana brilla la verità stessa della realtà. […] Il compito principale che dobbiamo assolvere è dunque il seguente: nei nostri incontri e nelle nostre discussioni con l'ermeneutica contemporanea come pure con le scienze moderne dobbiamo sforzarci di giungere ad un rinnovamento creatore della metafisica e della sua domanda sulla verità della realtà. Il problema fondamentale che si pone è quello del rapporto tra verità e storia[7].

Quindi il problema dell'epistemologia teologica contemporanea è quello di delineare una nuova struttura ermeneutica che parta da "un rinnovamento creatore" della metafisica capace di ripensare il rapporto tra verità e storia, essere e divenire, fede e ragione, in cui esprimere la modalità specifica di accadimento e di accoglienza della rivelazione nella fede cristiana ed impostare il dialogo con gli altri saperi scientifici.

2. Il concetto severiniano di "fede" come espressione della volontà di potenza originaria

Severino, in diversi passaggi dei suoi scritti, parla della fede come espressione della volontà di potenza originaria che vuole il diventare altro delle cose del mondo. In questo senso è fede ogni

[5] PIERO CODA, *Teo-logia*, Lateran University Press, Roma 2017^2, p. 311.
[6] *Ibid.*, p. 314.
[7] COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Interpretazione dei dogmi*, 3.

accadimento della terra isolata, la vita, la morte, l'individuo, le forze che si contendono il mondo; tra queste forze vi è sicuramente il cristianesimo "storico", che in quanto fede vuole il mondo cristiano, rappresentando così una delle espressioni del nichilismo ontologico portato alla luce per la prima volta dal pensiero filosofico greco.

Secondo l'obiezione che Severino solleva, la fede è credere ad un contenuto che non ha evidenza immediata e quindi si presenta come possibile e non come incontrovertibilmente vero.

Negando il contenuto della fede, non si viene automaticamente smentiti, ma permane la possibilità del contrario di quanto si va negando. Questo fa sì che il contenuto della fede sia dubitabile e quindi che sia un voluto e non una necessità. Ma ad ogni voluto corrisponde il diventare altro delle cose a cui questo voluto si rivolge.

Ogni fede secondo Severino ha questa struttura contraddittoria e quindi appartiene alle negazioni della struttura originaria; ogni contenuto infatti che "vuole" il diventare altro delle cose è negazione di questa struttura.

Severino quindi associa in tutta la sua opera la parola fede alla volontà originaria del diventare altro.

In particolare nell'opera *Essenza del nichilismo*, individua nella dottrina teologica del cristianesimo storico, una delle manifestazioni più evidenti della volontà originaria nelle sembianze della "fede cristiana":

> All'interno del 'mondo', cioè del luogo ove si scontrano le contrapposte volontà di potenza, il cristianesimo, soprattutto nella forma che esso assume nella Chiesa cattolica, è ancora una delle forze più potenti: determina ancora il comportamento di grandi masse e possiede un apparato concettuale altamente idoneo ad operare questa determinazione. La potenza sociale della Chiesa non è in contraddizione con la pura fede interiore, giacché anche la pura fede cristiana, come ogni fede, come tutto ciò che si pone al di fuori della verità dell'essere, è una prevaricazione della volontà di potenza. La pura fede è prevaricazione, proprio perché, credendo in qualcosa, rifiuta qualcosa d'altro che ha diritto ad essere creduto e cioè a divenire prevaricante. La volontà di potenza, che si esprime nel potere sociale della Chiesa, ha il suo fondamento nella volontà di potenza in cui si realizza la pura fede interiore. La Chiesa cattolica ha sempre respinto ogni forma di fideismo, tenendo ferma l'unione e la convergenza della fede e della ragione. Ma la ragione che oggi la Chiesa si preoccupa di far concordare con la fede è soprattutto la ragione scientifica, che è a sua volta una fede. E nell'impostazione tradizionale del rapporto fede-ragione, cioè nell'impostazione tomistica adottata dalla Chiesa, la comprensione di questo rapporto è effettuata dal punto di vista della fede. Il tentativo della Chiesa di innestare la fede sulla 'ragione naturale' e di determinare quest'ultima come sistema dei *preambula fidei* si è pertanto risolto in una forma di fideismo[8].

Severino ravvisa nella dottrina dei *preambula fidei*, l'estrinsecismo del giudizio della fede che afferma la precedenza su quello della ragione in quanto essa è Rivelazione divina, che risolve questo rapporto in una forma di fideismo.

---

[8] EMANUELE SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010^3, p. 326.

Quindi il fideismo che la Chiesa vuole evitare, mantenendo insieme fede e ragione, secondo Severino viene abbracciato pienamente dalla Chiesa quando presume di giudicare attraverso la fede la verità dell'essere custodita dalla ragione naturale.

La verità dell'essere secondo Severino è il giudizio originario, che essendo la verità dell'immediato sottopone a sé ogni altro giudizio come corollario.

È il contenuto della fede che semmai deve essere giudicato dalla verità dell'essere.

Tuttavia la ragione naturale, che custodiva la verità dell'essere attraverso il principio di non contraddizione nella sua formulazione aristotelica, ha lasciato il posto alla ragione scientifica che rappresenta la forma di fede dominante nel panorama culturale contemporaneo.

Questo comporta lo scivolare del rapporto fede-ragione in un rapporto puramente fideistico, in cui la volontà di potenza della fede vuole indicare la strada alla volontà di potenza della ragione scientifica.

Questa sostituzione della ragione naturale con la ragione scientifica è stata resa possibile dal fatto che la verità dell'essere, custodita dalla ragione naturale, si è mostrata contraddittoria, presupponendo il diventare altro (il divenire nichilisticamente inteso) e quindi anche la volontà di potenza del fideismo che essa stessa si proponeva di allontanare.

Per superare tale contraddizione, la ragione naturale si evolve in ragione scientifica ossia in una pura razionalità procedurale delle cose del mondo al servizio della volontà di potenza.

3. La struttura originaria come "ragione autentica": la ragione eternalista

L'originalità del pensiero di Severino consiste, sin dalla sua prima opera *La Struttura originaria*[9] del 1958, nel contrapporre alla fede nichilisticamente intesa un modo autentico di intendere la verità dell'essere, non contraddittorio, che egli chiama *struttura originaria del destino*; questa struttura originaria rappresenta "l'autentica ragione" a cui devono sottostare sia "i mortali" che gli "dèi" e anche le fedi, che essendo espressioni della volontà del diventar altro, negano tale struttura originaria e negandola si auto-negano affermandone l'universale validità. Il diventare altro che sostiene ciascuna fede ha come presupposto la possibilità di identificare i diversi e di diversificare l'identico. Ma ad entrambe queste due possibilità sottostà la follia estrema di identificare l'essere con il nulla. Questa struttura concettuale sta alla base del divenire come diventare altro, ciò che il pensiero filosofico occidentale considera come evidenza indiscutibile.

---

[9] ID., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.

La struttura originaria, invece, che rappresenta "la ragione autentica" (da questo momento "ragione eternalista"), mostra l'impossibilità di ciò che la fede interpreta come possibilità, ossia l'impossibilità dell'essere altro da sé di ogni ente.

La struttura originaria quindi:

> Parte dal significato dell'essere come originarietà, ossia fondamento, e attraversa tutte le significazioni che, direttamente o indirettamente, competono a tale dimensione logica e semantica, incontrando – non perché acquisite dall'esterno ma in quanto emerse dal suo interno – tutte le determinazioni e le questioni via via pensate e poste dalla metafisica occidentale: fondamento, principio di non contraddizione, apparire, proposizione, giudizio (analitico, sintetico a priori e a posteriori), dialettica, metafisica, trascendentale, ecc. Dicendo che procede dall'interno e non dall'esterno significa che le grandi questioni metafisiche non vengono accolte come questioni preesistenti di cui la struttura originaria si faccia carico, ma come aspetti che vengono via via scoperti dall'analisi del senso dell'opposizione tra essere e non essere[10].

In tal modo «l'intento dell'indagine contenuta ne *La struttura originaria* è di determinare in maniera rigorosa il senso dell'opposizione del negativo e del positivo»[11]. La ragione eternalista, quindi tiene ferma, come assolutamente stante, l'opposizione originaria di essere e nulla, del negativo e del positivo, e partendo dall'impossibilità di negare tale opposizione, confuta ogni tentativo della volontà originaria di metterla in discussione.

In tal modo la ragione eternalista è ragione del fondamento, che si mostra come tale, togliendo ogni sua possibile negazione. L'insieme di tali negazioni «non è un'astratta universalità ma il sistema concreto delle negazioni possibili. E questo sistema è la storia possibile del fondamento»[12].

Tale storia delle negazioni del fondamento implica anche la "storia possibile del fondamento", in quanto in essa il fondamento accade come toglimento progressivo e processuale delle sue negazioni, essendo in relazione originaria con il sistema di queste.

La ragione eternalista quindi in quanto ragione del fondamento mostra, nel suo argomentare, l'impossibilità di negare il fondamento da parte del sistema delle negazioni di questo.

Continuiamo ad utilizzare il termine ragione, proprio perché "segue" (il termine *ratio* indica proprio il movimento processuale) il movimento processuale delle negazioni del fondamento.

La ragione eternalista mostra lo stare autentico del fondamento attraverso il principio di non contraddizione, inteso al di fuori della comprensione nichilistica che ne dà Aristotele, a cui va comunque attribuito il merito di aver pensato in maniera incontrovertibile lo "stare autentico" del significare:

> È dunque innegabile il merito Aristotelico nell'aver individuato lo stare (formale) del significare. Tuttavia, nei suoi scritti, Severino individua proprio in Aristotele uno dei

[10] NICOLETTA CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, p.105.
[11] EMANUELE SEVERINO, *La struttura originaria*, cit., p. 36.
[12] NICOLETTA CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, cit., p. 112.

maggiori responsabili del nichilismo occidentale, ravvisando nella sua formulazione del principio di non contraddizione la negazione più radicale dello stesso principio. L'affermazione aristotelica del principio di non contraddizione, infatti, è separata dall'originario concreto che non viene visto e posto come tale, e perciò dall'intreccio logico inscindibile con tutte le altre posizioni dell'originario. Tra le quali l'eternità. Ed è per questo che Aristotele può intendere temporalmente il principio di non contraddizione, formulandolo così: "l'essere è quando è, e non è quando non è". In *Essenza del nichilismo*, come anche ne *Gli abitatori del tempo*, Severino mette in luce il ruolo essenziale svolto da tale temporalizzazione aristotelica del principio di non contraddizione nello sviluppo nichilistico della civiltà occidentale[13].

La ragione eternalista invece è regolata nel suo procedere dall'autentica formulazione del principio di non contraddizione: "l'essere è ed è impossibile che non sia".

4. Una ri-semantizzazione del concetto di fede a partire dalla glottologia

Occorre a questo punto porre un interrogativo ineludibile: ma il termine fede, che l'uso comune e il pensiero filosofico associa al dubitabile, appare come immediatamente e necessariamente legato alla volontà del diventare altro, oppure anche questo legame è un voluto che altera il significato della parola fede sottraendola al suo campo semantico originario?

E se il termine fede venisse restituito al suo autentico significato, non occorrerà rivedere l'uso che se ne fa associandolo ai contenuti del diventare altro che via via appaiano?

Si suggerisce invece di identificare il contenuto voluto della volontà di potenza originaria, con il termine "ideologia".

Nel termine "ideologia" vi è sia il contenuto voluto dalla volontà di potenza (l'idea) che il legame tra tale contenuto e la volontà stessa.

Al fine di restituire il termine fede alla sua originaria appartenenza al timbro dell'inflessibile (ciò che né la volontà di uomini, né la volontà di dèi possono flettere), occorre "liberarlo" dalla volontà originaria che lo ha "piegato" conducendolo nell'area glottologica del timbro del flessibile.

In *Destino della necessità* Severino, nella grande parentesi glottologica dei capitoli VIII-X, sostiene la tesi che è attraverso il linguaggio che si presenta una delle prime forme in cui il nichilismo ontologico contende la scena del mondo al destino della verità: «La struttura formale dell'azione si rispecchia nella struttura essenziale della lingua della preistoria dell'occidente. Questa struttura essenziale è il contrasto tra due timbri fondamentali della lingua. Con questo contrasto il mortale esprime tutta la propria vicenda sulla terra – tutta la sconfinata molteplicità di determinazioni che costituiscono la sua esistenza sulla terra»[14].

---

[13] *Ibid.*, pp. 474-475.
[14] EMANUELE SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 254.

La volontà nichilista del mortale suddivide il linguaggio in due grandi classi di timbri linguistici che è possibile indicare come timbro dell'inflessibile e timbro del flessibile:

> Il flessibile è dunque ciò che è dominato nell'azione rivolta ad un fine; ossia ciò che è disponibile al dominio dell'azione e che diventa il materiale o l'oggetto di essa. L'inflessibile è l'indominabile, l'immodificabile, l'immutabile. Il contrasto tra il flessibile e l'inflessibile è il contrasto tra la volontà di flettere – la volontà di potenza, la volontà di azione – e la barriera insormontabile dell'inflessibile. Tutta la vita del mortale è un andirivieni tra la volontà di agire e la barriera dell'inflessibile. Il timbro del flessibile è l'insieme delle parole indoeuropee, la cui radice è costruita sua una consonante liquida. Il timbro dell'inflessibile è l'insieme delle parole indoeuropee, la cui radice è costruita su una consonante occlusiva o spirante. Nella voce del mortale (cioè nello spazio vocalico-sonante), la consonante occlusiva e spirante rispecchia l'occlusione con cui (nello spazio dell'esistenza) la barriera dell'inflessibile arresta il farsi innanzi dell'azione, e rispecchia lo spirare con cui il vento della barriera arresta, smorza e ricaccia indietro l'impeto dell'azione[15].

La volontà di potenza originaria è ciò che evoca questo contrasto al fine di rendere possibile l'azione. L'azione irrompe nella barriera dell'inflessibile, flettendolo, ossia piegandolo alla volontà originaria:

> l'irrompere dell'azione all'interno della barriera è la prima flessione degli inflessibili, cioè la prima forma di distruzione degli immutabili.[…] Se l'irrompere dell'azione è la prima forma di distruzione degli immutabili (dall'azione stessa evocati) e se il contrasto tra la flessione e l'inflessibile si rispecchia nella lingua dell'Occidente come contrasto tra il timbro della flessione e il timbro dell'inflessibile, il contrasto tra i due timbri costituisce il modo specifico in cui la distruzione degli immutabili accade nella lingua che si prepara ad accogliere il linguaggio dell'Occidente[16].

Il dominio del regno dell'azione si rispecchia pure nel risolvimento del contrasto glottologico della lingua a favore del timbro del flessibile:

> il modo in cui accade il tramonto degli immutabili nel risuonare della lingua della preistoria dell'Occidente non sarebbe pertanto costituito dalla semplice contrapposizione dei due timbri, ma dal progressivo diffondersi del timbro della flessione. Nel progressivo diffondersi di questo timbro si rispecchia il flettersi progressivo degli inflessibili, il progressivo allargarsi del regno dell'azione. E vi sono sintomi che il tramonto degli immutabili si rispecchi nel costituirsi delle lingue indoeuropee non solo perché col diffondersi del timbro della flessione tramonta la dominazione del timbro dell'inflessibile, ma anche perché le parole di questo timbro vengono progressivamente ad assumere il significato delle parole del timbro della flessione. La dominazione di questo timbro si estende fino al punto di conferire il proprio senso al timbro antagonista[17].

Questa dominazione del timbro del flessibile ha interessato anche il termine fede: il corrispettivo greco *pìstis* appartenente al timbro dell'inflessibile con il significato di "allargarsi di ciò

---

[15] *Ibid.*, p. 255.
[16] *Ibid.*, p. 256.
[17] *Ibid.*, p. 259.

che è manifesto”, è stato pian piano traslato nel campo semantico del flessibile, fino a significare “ciò il cui contenuto essendo non manifesto è stretto nelle morse del dubbio”.

Al difuori dell’antagonismo tra i due timbri fondamentali della lingua occidentale, il termine fede può invece recuperare il suo significato originario: «infatti attraverso l’affinità con il verbo *péitho* (“persuadere”), risuona la radice indoeuropea *dhī* che indica uno spostamento continuo (*hī*) della luce divina (*d*) infinita verso il pensiero finito. La *pìstis* è quindi il “pensare finito in sintonia con la luce divina infinita»[18].

Potremmo dire che la fede è il pensiero finito rivolto ad accogliere la Totalità infinita dell’essere eterno.

5. La fede come pensiero dell’eternità e la ragione eternalista. La *perichòresis* della struttura originaria

Colta la differenza tra fede ed ideologia, il nuovo problema che si pone essere questo: il cristianesimo è una fede o un’ideologia? E se i contenuti del cristianesimo fossero stati “presi in ostaggio” dall’ideologia metafisica nichilisticamente intesa, dando luogo a quello che indichiamo come “cristianesimo storico”?

Il problema della veridicità dei contenuti della fede cristiana non è un problema “estrinseco alla struttura originaria” (il rapporto estrinseco tra fede e ragione posto dalla teologia scolastica) ma appartiene al modo attraverso cui si ha l’avanzamento della struttura originaria pur rimanendo essa il fondamento:

> La struttura originaria non accoglie nessuna questione dall’esterno, ma partendo dall’opposizione fondamentale dell’essere al non essere, mostra tutto quello che tale affermazione significa e porta con sé. In questa sua espressione (o analisi) si incontrano le posizioni filosofiche dell’occidente (la storia effettuale) non perché introdotte esternamente, ma perché costituiscono le negazioni della stessa struttura originaria, la quale, in quanto fondamento, consiste essenzialmente nel loro toglimento[19].

La struttura originaria così viene a presentarsi come la struttura di ogni principialità che sottostà a qualsiasi contenuto che si presenta nell’apparire trascendentale anche a quel contenuto che chiamiamo rivelazione cristiana. In questo modo la struttura originaria è la “ragione autentica” se con ragione intendiamo la struttura che “regge” la Totalità dell’essere e dell’apparire.

Se la fede cristiana esprime il pensiero dell’eterno, essa non può che inscriversi all’interno della “ragione eternalista” le cui regole sono quelle della struttura originaria del destino.

---

[18] ANTONIO STIZZI, *Teologia ed eternalismo. Piste per una nuova teologia cristiana dell’originario*, Aracne, Roma 2020, p. 30.
[19] NICOLETTA CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, cit., p. 104.

Nella rivelazione cristiana, le testimonianze della scrittura in cui appare la fede come pensiero dell'eterno sono molteplici e comprendono testi sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. Nell'Antico Testamento e in particolar modo nel libro dei Salmi: «Ma la grazia del Signore è da sempre, dura in eterno per quanti lo temono» (Salmo 102,7). Lo troviamo espresso anche in alcuni testi del Nuovo Testamento:

- nella lettera agli Ebrei 13,8: «Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre»;
- nella lettera di Giacomo 1,17: «Ogni buon regalo e ogni dono perfetto vengono dall'alto e discendono dal Padre, creatore della luce: presso di lui non c'è variazione né ombra di cambiamento»;
- nell' Apocalisse 22,13: «Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il principio e la fine».

Dai testi appena citati emerge come la protologia, riflessione della rivelazione sull'origine della realtà, e l'escatologia, riflessione della rivelazione sul fondamento ultimo della realtà, coincidono. Questa identità tra protologia ed escatologia è l'eternità intesa come l'impossibilità di qualsiasi sviluppo lineare del tempo, di qualsiasi concezione storico-diveniente del mondo: «Perciò parlare di "storia della salvezza" è fuori luogo, dal momento che questa comporta una concezione lineare del tempo, mentre se si deve darne una definizione, bisognerebbe semmai dire che il tempo fu sperimentato da Gesù, dai suoi discepoli e dalle prime comunità come puntuale […] Altrimenti si separa e si disloca nel tempo ciò che inizialmente era stato vissuto come un unico evento dalla croce alla parusia»[20].

L'allentamento della coscienza escatologica, prodotta dalla separazione tra crocifissione e parusia, ha condotto ad una dilazione indeterminata della parusia che trova la sua massima espressione sia nella teologia storicista che nella teologia esistenzialistica. Mentre nella prima si afferma che il tempo tra la crocifissione e la parusia è il tempo della Chiesa, la quale completa la protologia completando la creazione di Dio con la sua azione storica, nella seconda è il singolo individuo che con la sua decisione esistenziale escatologizza il proprio tempo.

L'Apocalisse invece, quando correttamente intesa come pensiero dell'eternità, mostra l'apertura della fede al Destino, inteso come lo stare autentico di ogni cosa. Alla luce dell'Apocalisse e di questo concetto di eternità si può leggere tutto il Nuovo Testamento.

In questi testi, e in particolare nel testo della lettera agli Ebrei (Eb 11,1), appare la fede come appartenente al timbro dell'inflessibile[21].

Per ridefinire il rapporto tra fede come pensiero dell'eternità e ragione eternalista, dobbiamo ricorrere al concetto teologico e filosofico di *perichòresis*.

[20] GIANCARLO GAETA, *Il tempo della fine. Prossimità e distanza della figura di Gesù*, Quodlibet Edizioni, Fermo 2020, p. 93.
[21] ANTONIO STIZZI, *Teologia ed eternalismo*, cit., pp. 26-30.

La *perichòresis* è una figura del pensiero in cui due facce di una realtà si susseguono senza soluzione di continuità, in una processualità infinita; così Giovanni Damasceno utilizza il termine per indicare il rapporto tra le due nature in Cristo: «infatti esse sono senza intervallo e mutuamente inseparabili poiché posseggono la pericoresi di una nell'altra senza confusione, non in modo da saldarsi e confondersi, ma possedendosi l'una con l'altra»[22].

Nella teologia trinitaria, la *perichòresis*, indica il rapporto tra le persone Trinitarie: Il Padre è la *perichòresis* tra Figlio e Spirito Santo.

Nel XVII secolo i filosofi Biesterfeld e Leibniz scorgono la possibilità di estendere l'uso del termine *perichòresis* all'intera sfera del reale (essere finito ed essere infinito) partendo proprio dalla riflessione teologica patristico-scolastica sull'uso del termine nella teologia trinitaria:

> Tale trasposizione dalla teologia all'ontologia non implica un disconoscimento della περιχώρησις, come relazione inerente la trinità divina, che al contrario nel pensiero di Biesterfeld assume il ruolo di paradigma e di fondamento per ogni altra possibile relazione, sia essa di natura ontologica ovvero logica.[…]Tuttavia la stupefacente molteplicità delle relazioni è bilanciata dalla loro riconducibilità a trama, a concorso di rapporti; la *varietas relationum* si esplica nel quadro della loro *societas* e tale *societas* è ancora una volta περιχώρησις, *immeatio*, concetto mediante il quale Biesterfeld sulla scorta di una millenaria tradizione teologica cerca la conciliazione di unità e molteplicità[23].

Il filosofo Leibniz, sulla scorta di quanto espresso da Biesterfeld, estende e consolida la nozione di *περιχώρησις* a tutto l'universo conoscibile, attraverso l'utilizzo della nozione di *περιχώρησις rerum*:

> La *περιχώρησις rerum* non indica solo il sussistere di un numero infinito di relazioni che connettono tra di loro le singole parti dell'universo, ma ne specifica la natura come di relazioni che pongono in corrispondenza ciascuna di quelle parti con l'insieme delle altre. La struttura relazionale che pervade l'universo leibniziano associa, ai vari livelli della realtà, i singoli elementi all'insieme totale di cui fanno parte; l'interpretazione che la *περιχώρησις rerum* denota in Leibniz è quella tra il tutto e le parti che lo compongono[24].

L'estensione proposta da Leibniz, del concetto ontologico di *perichòresis* all'universo conoscibile, ci induce a ipotizzare che nell'apparire finito, la *perichòresis rerum* tra finito e infinito possa mostrarsi nella struttura originaria in riferimento al rapporto tra fede e ragione: la struttura originaria è la *perichòresis* tra fede come pensiero dell'eternità e ragione eternalista come ragione del fondamento.

La fede quindi come pensiero dell'eterno è la faccia della struttura originaria rivolta alla Totalità dell'essere eterno mentre la "ragione eternalista" è la faccia rivolta all'apparire processuale dello stesso essere eterno.

---

[22] GIOVANNI DAMASCENO, *Expositio fidei*, 14,11-18: Bonifaz Kotter 1973, p. 42.
[23] ANTONIO LAMARRA, *Leibniz e la ΠΕΡΙΧΩΡΗΣΙΣ*, Lexicon Philosophicum, I, 1985, p. 76.
[24] *Ibid.*, pp. 92-93.

Questo spiega il perché le categorie teologiche e filosofiche sono interscambiabili nel linguaggio che testimonia il Destino: basti pensare alle categorie di Gloria, Venerdì Santo, Sabato Santo utilizzate da Severino nella "trilogia della Gloria" o le stesse categorie di *logos*, *hypòstasis*, *élenchos*, utilizzate nella Rivelazione Cristiana e nella sua esposizione teologica. Filosofia e Teologia si compenetrano perichoreticamente, rimanendo in una relazione strutturale originaria.

Conclusioni

Cercare di ricondurre fede e ragione sul "Sentiero del Giorno" è stato uno degli obiettivi che questo lavoro, sulla scia di una importante riflessione avviata per riconsiderare il rapporto tra Cristianesimo e pensiero di Emanuele Severino, ha inteso perseguire. Si è cercato di mostrare come l'annuncio del Sacro, decostruito delle categorie concettuali nichilistiche prodotte dalla riflessione della teologia razionale di stampo metafisico, può diventare problema per il linguaggio che testimonia il destino.

> La storia del cristianesimo è la storia della dominazione della metafisica sul Sacro. Il cristianesimo ha fatto pace con la filosofia, poi con la scienza e oggi con la tecnica, ossia con le varie forme in cui è andata storicamente realizzandosi la metafisica. Ed è naturale che il cristianesimo stia al passo con i tempi: sin dal suo inizio si è lasciato prendere per mano dalla guida che avrebbe portato avanti la storia dell'Occidente. Ma anche i critici del cristianesimo stanno attaccati alla stessa mano.
> Lungo il sentiero del Giorno può ripetersi l'incontro col Sacro. Ma già avviene nell'atto in cui il pensiero invita l'Occidente a ritornare sui propri passi, al bivio[25].

Questo incontro, come ebbe a dire lo stesso Severino, è già iniziato ad apparire essendo egli stesso un'eterna necessità.

Bibliografia

- CODA PIERO, *Teo-logia*, Lateran University Press, Roma 2017[2].
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Interpretazione dei dogmi.*
- CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Decreto di Riforma degli studi ecclesiastici di filosofia*, IV.
- CUSANO NICOLETTA, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011.
- DAMASCENO GIOVANNI, *Expositio fidei*, 14,11-18: Bonifaz Kotter 1973.
- GAETA GIANCARLO, *Il tempo della fine. Prossimità e distanza della figura di Gesù*, Quodlibet Edizioni, Fermo 2020.
- LAMARRA ANTONIO, *Leibniz e la ΠΕΡΙΧΏΡΗΣΙΣ*, Lexicon Philosophicum, I, 1985.

[25] EMANUELE SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 156-157.

- Ratzinger J.A. – Benedetto XVI, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Editrice Queriniana, Brescia 2005.
- Severino Emanuele, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- Severino Emanuele, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 2010[3].
- Severino Emanuele, *La struttura originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 1981.
- Stizzi Antonio, *Teologia ed eternalismo. Piste per una nuova teologia cristiana dell'originario*, Aracne, Roma 2020.
- Testoni Ines, Stizzi Antonio, *Founding a new theology that affirms the eternity of being redressing Emanuele Severino's inquisition trial*, «European Journal of Science and Theology», 2020, XVI.

Capitolo sesto

Roberto Tommasi[1]

Severino e il cristianesimo: un confronto possibile?

Nell'affrontare la questione *Cristianesimo ed Emanuele Severino: quali possibilità di confronto?*[2] va considerato come ciò tra cui si intende verificare la *possibilità* o l'*impossibilità* di «confronto» si presenta con due differenti profili e statuti: nel caso del «cristianesimo» si tratta, in prima approssimazione, della bimillenaria vicenda storica della comunità (del popolo) formata da quanti hanno aderito alla Rivelazione attestata dalle scritture bibliche ebraico-cristiane e avente il suo centro in Gesù Cristo, di cui fa parte anche la chiesa cattolica con la sua vita e il suo pensiero magisteriale, teologico e sapienziale; nel caso di «Severino» si intendono (sempre in prima approssimazione) i pensieri consegnati nei molteplici scritti e in alcuni interventi orali (conferenze e interviste ora disponibili sul *web*) del filosofo bresciano (1929-2020) noto per l'originalità e l'acribia della sua filosofia e della sua dialettica. In entrambi i casi si tratta di due entità o forme d'essere in sé stesse diversamente complesse, in cui in diverso modo coabitano identità e differenze e l'identità della differenza. Il problema che ci sta innanzi è quello di individuare dei criteri e metodi condivisibili con i quali confrontare le due «realtà» (cui tra l'altro vanno riferite due diverse forme del sapere, la filosofia e la teologia – che non si identifica col cristianesimo, della cui vicenda fa parte –, tra le quali intercorre un rapporto a sua volta complesso) in modo che, affinché il confronto sia effettivo, l'una non prevarichi *a priori* sull'altra e ciascuna delle due, mentre critica e si lascia criticare, si veda riconosciuta nel proprio statuto veritativo.

Quanto si dirà qui intende essere soltanto un passo iniziale, se non preliminare, in questa direzione. Poiché Severino è intervenuto in diverse occasioni sul tema cercheremo anzitutto, riprendendone alcune affermazioni, di ricostruire il senso del suo discorso sul cristianesimo. A fronte del discorso severiniano metteremo quindi in luce, operando una scelta data l'impossibilità di farlo *in toto*, alcuni tratti fondamentali dell'autocomprensione del cristianesimo stesso. Per riflettere infine su quali possibilità/impossibilità emergano per il confronto che si vorrebbe costituire.

---

[1] Mons. Roberto Tommasi – Professore di Filosofia alla Facoltà Teologica del Triveneto.

[2] Questo contributo è nato entro il seminario di studi interuniversitario su *Cristianesimo ed Emanuele Severino: quali possibilità di confronto?*, <http://www.fttr.it/cristianesimo-e-emanuele-severino-quali-possibilita-di-confronto/>.

Severino e cristianesimo

«Voi siete errore ed orrore»: queste sono le parole che Emanuele Severino mi rivolse il 28 settembre 2014 nel corso di colloquio che ebbi con lui presso il Palazzo della Gran Guardia di Padova[3]. Egli si riferiva al mio essere cristiano, al cristianesimo e più in generale (dato il tema del convegno) alle religioni. Confesso che l'affermazione, così perentoria, suscitò in me un certo disagio: tuttavia non mi sorprese, anzi mi confermò nell'idea che mi ero fatto leggendo alcuni dei suoi testi, ovvero che in ciò che conoscevo del pensiero severiniano vi fossero i semi di una difficile compatibilità (o incompatibilità) tra la sua filosofia e il cristianesimo (o meglio quello che secondo il filosofo bresciano è l'errore cristiano[4]).

Il discorso severiniano sul cristianesimo, nelle sue diversificate tematizzazioni che percorrono tutto l'*iter* dei suoi scritti, sta sempre in relazione alla tesi fondamentale e sempre ritornante della sua filosofia, tesi che egli ha scorto fin dalla sua giovanile interpretazione del detto di Parmenide e che permane anche nell'in parte mutato linguaggio del Destino della Necessità, della Gioia e della Gloria che caratterizza la stagione più recente del suo pensiero. Severino ha ben presto scorto come l'affermazione parmenidea «L'essere è, mentre il nulla non è» non indica semplicemente una proprietà, sia pur quella fondamentale, dell'essere, ma ne indica *incontrovertibilmente* il senso stesso: che l'essere è (necessariamente) ciò che si oppone al nulla e che per questo opporsi si allontana dall'impercorribile sentiero della notte, fitto di tenebre, nel quale «l'essere non è ed è necessario che non sia» (sentiero che secondo il filosofo bresciano è l'unico percorso dalla filosofia occidentale che ha posto l'essere nel tempo, dove è necessario che a volte sia e a volte non sia[5]) incamminandosi per il luminoso sentiero del giorno. Di qui la tesi severiniana fondamentale, quella della eternità dell'essente in quanto essente. In rapporto ad essa il divenire è l'apparire e lo scomparire dell'essere e il destino emerge come l'apparire della necessità della differenza dei differenti e insieme della necessità che ciascuno dei differenti sia identico a sé e non altro da sé, apparire che sorregge ogni pensiero (compreso il pensiero che intende negarlo) costituendone lo sfondo essenziale[6]. Con ciò,

[3] A margine della tornata conclusiva del Convegno DEBORAH CORON, ALESSIA ZIELO (a cura di), *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire: dal corpo malato alla salvezza*, Congresso Internazionale (Padova, 25-28 settembre 2014), prefazione di Ines Testoni, Rupe Mutevole Edizioni, Parma 2014, organizzato dall' Università con il patrocinio, fra gli altri, della Facoltà Teologica del Triveneto.
[4] In che senso Emanuele Severino parli di errore, cosa che emergerà con più precisione nel corso della nostra indagine, ci sembra ben spiegato in queste parole di un suo accreditato conoscitore: «... se è vero che la struttura originaria del sapere è sì incontrovertibile, ma è anche finita perché non è onniscienza, allora tutto ciò che si colloca al di fuori del suo orizzonte (inteso come orizzonte di ciò che è incontrovertibile) è qualcosa che, sulle prime, fa *problema*. A meno che non si mostri come qualcosa di contraddittorio, perché in questo caso, non avremmo a che fare con un problema, ma con un *errore*» (GIULIO GOGGI, *Ragione e fede. Studio sul rapporto tra la ragione epistemica e l'esperienza credente*, Marcianum-Press, Venezia 2009, p. 83).
[5] Cfr. EMANUELE SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in ID., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, pp. 20-23.
[6] ID., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, pp. 243-244.

come si chiarisce nelle ultime opere, Severino non nega *in toto* il divenire fuggendo in una filosofia dell'assoluta immobilità (quasi una sorta di riproposizione aggiornata di un'astratta ontologia parmenidea), ma sa che il divenire non appare così come noi (abitatori nei cerchi finiti della terra isolata) siamo ancora convinti di esperirlo – venire dal nulla e tornare al nulla, cioè un divenire annientante[7] – ed è assolutamente reale come apparire e scomparire dell'eterno, anzi come l'apparire e lo scomparire dell'eterno apparire dell'ente.

> Col tramonto della terra che è isolata nella costellazione infinita dei cerchi, non solo il destino finito, ma anche l'apparire infinito del destino (ossia ciò che il destino finito in verità è, ma che nei cerchi finiti del destino appare non nella sua concreta determinatezza, ma come forma astratta) appare, nei cerchi finiti, nel suo non essere più contrastato dall'isolamento della terra. In quanto non più contrastati dall'isolamento della terra, sia il cerchio finito del destino, sia la forma astratta dell'apparire infinito – la quale è il culmine della sintassi del destino, cioè della persintassi dell'essente – mostrano un volto assolutamente diverso (e anche la terra, al di fuori dell'isolamento, mostra un volto essenzialmente diverso). […] La costellazione infinita dei cerchi finiti del destino si trova ora (come da sempre) al cospetto del Tutto, ma libera dai veli della Notte – anche se il "cospetto", per quanto liberato dalla Notte, è pur sempre un modo finito di apparire dell'apparire dell'infinito. Non contrastata dall'isolamento e dalla volontà di potenza del linguaggio, la sintassi del destino, che ha al proprio culmine l'apparire infinito (in quanto appare in modo finito) mostra nei cerchi finiti il nuovo volto della pura verità del destino, che oltrepassa, conservandolo, il volto antico[8].

La tesi dell'infinità del divenire è portata rigorosamente a compimento in *La Gloria*[9] in cui nel Tutto onnicomprendente e onniinclusivo che si manifesta con la sintassi del destino la follia dell'Occidente connessa alla fede nel divenire come uscire ed entrare nel nulla degli enti è trascesa nella verità dell'essere dove ogni ente è eterno e nessun ente è nientificabile.

A partire dalla tesi fondamentale, il cristianesimo parve al filosofo bresciano come la grande variante, nella forma della fede, della storia dell'*episteme* e con ciò come il più grande tentativo di trovare un rimedio all'angoscia del divenire del mondo inteso in senso nichilistico[10] (rimedio illusorio, come illusori *sono* angoscia e divenire). Al centro del modo severiniano di pensare il cristianesimo emerge la questione della fede, che egli affronta in più momenti e in modo singolare. Severino intese la fede che caratterizza la storia dell'*episteme* (e dunque anche la fede cristiana, ma non solo questa) come atto di volontà, o meglio, di quella volontà di potenza la cui espressione originaria dipende dall'aprimento da parte della metafisica greca del senso delle cose a partire dalla volontà che la cosa

---

[7] Per Severino una fede nel divenire così inteso, patrimonio di tutte le forme dell'Occidente e dei cerchi della terra isolata, è di matrice greca ed è divenuta poi anche patrimonio del Cristianesimo.
[8] EMANUELE SEVERINO, *La Gloria. Ἄσσα οὐκ ἔλπονται*: *risoluzione di "Destino della Necessità*", Adelphi, Milano 2001, pp. 535-536. L'infinito sopraggiungere, nel cerchio originario, della costellazione infinita degli altri cerchi è secondo Severino la Gloria: essa è l'unità di queste due direzioni (cfr. *Ibid.*, 191).
[9] ID., *La Gloria*, cit.
[10] Cfr. ID., *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, p. 276.

sia ente, cioè sia un uscire e un ritornare al nulla. Tale volontà che la cosa sia ente è la volontà che la cosa sia niente: così il nichilismo appare l'*ethos*, la dimora e la struttura dell'Occidente, cristianesimo compreso.

Severino insiste molto a considerare come decisivo, a chiarimento di che cosa si tratti nel caso della fede cristiana, il versetto biblico Eb 11,1 che egli – sulla scia di Tommaso che la denominò una «completissima definizione» della fede[11] – considera la definizione neotestamentaria della fede (il Nuovo Testamento in realtà pone anche altri passi a illuminare ciò che sia «credere» e «aver fede» e spiace che Severino per lo più non vi si sia riferito): la fede è «la sostanza delle cose che si sperano e la prova di quelle che non si vedono». Pertanto, nell'interpretazione del filosofo bresciano, è proprio della fede cristiana un netto profilo di controvertibilità.

Nel cristianesimo questo si vede anzitutto a proposito della «fede di Gesù», che Severino considera un circolo vizioso che fa del cristianesimo un mito:

> il cristianesimo è la forma di pensiero filosofico che crede che la verità, cioè la sorgente della felicità, sia garantita solo se non è una produzione umana, come per i Greci, ma è rivelata da Dio. Gesù pensa di essere la verità perché pensa di essere Dio, e pensa di essere Dio perché pensa di essere la verità e di pensare la verità. Il tentativo di trasformare questo circolo vizioso in un circolo solido fallisce, ed è solo una *fede* il pensiero in cui Gesù vede se stesso come verità e come Dio: il cristianesimo rimane un "mito". E Aristotele, che avrebbe considerato mito anche il cristianesimo, avrebbe detto che anche Gesù "è in qualche modo filosofo"[12].

Con riferimento a Mc 11 ed Eb 11,2 Severino, considerando l'inseparabilità della fede dal dubbio, affronta inoltre la questione della *possibilità* (e dell'*impossibilità*), dunque dell'assurdo (per la ragione epistemica dell'incontrovertibile) dell'esistenza della fede che Gesù esige dagli uomini (e dunque anche di quella dei fedeli e della loro *ecclesia*).

> La fede che Gesù esige dagli uomini è una fede che, almeno come un lampo, riesce a separarsi dalla notte, deve riuscire a separarsi dal dubbio. Ma questa separazione dal dubbio è impossibile, perché come si è detto, il dubbio è quell'apparire dell'annuncio degli invisibili senza il quale la fede non potrebbe dare un *argumentum* a quell'annuncio. La fede è inseparabile dal dubbio non nel senso banale dell'insuperabilità diacronica della lotta tra la fede e il dubbio, ma nel senso che il dubbio è ciò senza di cui la fede non può realizzarsi come *argumentum non apparentium*. Si che questo *argumentum* non riesce, ad essere tale, perché per riuscirvi dovrebbe riuscire a risolvere il dubbio[13].
>
> […] *Qui crediderit salvus eris*; *qui vero non crediderit condamnabitur* (*Mc* 16,16-17). Ma questa fede non esiste. Non intendo riferirmi ad una semplice inesistenza di fatto, a una situazione storica in cui la fede non sia ancora o non sia più: la fede non esiste, nel senso che *non può* esistere; la sua esistenza è una *impossibilità*. E quindi

---

[11] TOMMASO D'AQUINO (san), *De fide*, a. 2.
[12] EMANUELE SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 275.
[13] ID., *Nichilismo e fede*, in *Gli abitatori del tempo, Cristianesimo, marxismo. Tecnica*, Armando, Roma 1978, pp. 148-49.

> è un'impossibilità l'esistenza stessa dei fedeli e della loro *ecclesia*. Ciò che quindi Gesù richiede per la salvezza è qualcosa di impossibile, qualcosa cioè (che come impossibile autentico) è destinato a rimanere un niente, ossia a non accadere. L'impossibilità qui non è una metafora, ma indica appunto ciò che è assente *da ogni* dimensione e *da ogni* luogo: *to a-tomon*. L'impossibilità – l'assurdo – della fede cui intendo riferirmi non ha quindi nulla a che fare con quella *stultitia* che secondo l'apostolo Paolo dà la salvezza (*Ad Cor* 1,21-22) perché coincide con la *sapientia Dei*: dire che la fede è impossibile significa dire appunto che quella *stultitia* non può esistere, e che i fedeli che con tale *stultitia* dovrebbero salvarsi sono soltanto dei fantasmi, cioè l'obiettivazione illusoria di un errore[14].

La fede cristiana per Severino condivide con ogni altra fede ciò per cui si crede di possederla mentre non la si possiede e qui sta la matrice del carattere necessariamente violento di ogni fede:

> non si deve dimenticare che la verità è violenza quando, appunto *si crede* di possederla: si crede di possederla e non la si possiede. Ma la verità è verità solo in quanto non è qualcosa di imposto alla coscienza. Prima ancora di essere violento con gli altri, imponendo loro la sua "verità", il credente – di qualsiasi tipo – è violento con se stesso: credendo nella verità della propria fede, impone alla propria coscienza qualcosa che, appunto perché imposto, cioè voluto e voluto come vero, non può essere verità[15].
>
> […] anche la fede cristiana […] si trova nella condizione di ogni fede: assume come vero – ritiene per vero – qualcosa che non si mostra essere vero e che proprio per questo l'apostolo chiama "invisibile". La verità è lo stare in luce, visibile. (Questa è anche la condizione del paradiso cristiano). La fede ritiene per vero ciò che è invisibile e non si mostra come vero. Ogni fede è pertanto una contraddizione, una situazione instabile da cui si deve uscire. In qualche modo se ne rende conto la stessa fede cristiana quando afferma che, in paradiso, essa non potrà più esistere[16].

Si tratta di una violenza che per il nostro traspare anche nel modo in cui la chiesa cattolica intende il rapporto fede-ragione.

> Nella dottrina della Chiesa, l'affermazione dell'armonia di fede e ragione non riesce ad essere più che un atto di fede. Ma la Chiesa, da un lato, evita di qualificare tale affermazione come un atto di fede – e in questo modo lascia che esso funzioni come una verità di ragione (e quindi la Chiesa si pone, di fatto, come depositaria esclusiva anche della verità filosofica); dall'altro lato evita anche di qualificare esplicitamente tale affermazione come una verità di ragione, giacché non può non rendersi in qualche modo conto che con questa seconda qualificazione sarebbe proprio essa Chiesa a negare quel carattere soprannaturale della verità cristiana che ha invece inteso difendere contro la gnosi. L'atteggiamento esplicito della Chiesa risulta quindi da una doppia incoerenza: 1) si lascia che di fatto funzioni come "verità naturale" ciò che di fatto si lascia funzionare come "verità naturale"; 2) si evita di qualificare come "verità naturale" ciò che di fatto si lascia funzionare come "verità naturale". In questo modo la dottrina della Chiesa è, insieme, "fideismo" e "gnosi"[17]. […] Anche la Chiesa, come super-filosofia, ha voluto salvare l'insalvabile: non nel senso etico

[14] *Ibid.*, pp. 145-146.
[15] ID., *Pensieri sul cristianesimo*, cit., pp. 150-51.
[16] *Ibid.*, pp. 153-154.
[17] ID., *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 336.

consueto, per il quale essa ha indicato agli uomini la via della "salvezza dell'anima", ma nel senso che l'etica della "salvezza dell'anima" è stata inserita dalla Chiesa in una dottrina fondamentale, definitiva ed immutabile, che intende salvare il senso del "divenire". La Chiesa vuole salvare il mondo, ma alla radice del significato consueto di questa salvazione sta una ben più profonda volontà di salvezza (che la Chiesa condivide con l'intera storia dell'Occidente): la volontà di salvare il senso del "mondo", ossia la volontà che la nientità dell'ente abbia senso[18].

[…] Nella storia dell'Occidente la ragione e la fede cristiana sono rispettivamente la veste razionale e la veste religiosa della violenza, ossia della prevaricazione che s'impone su altri modi di pensare e di vivere che hanno lo stesso diritto a rendersi prevaricatori[19].

In questa luce Severino evidenzia pure l'impossibilità della concezione della storia che sta a fondamento della cultura greco-cristiana.

La storia, concepita come unità dell'essere e del non essere delle cose, sta al fondamento della cultura greco-cristiana. Ma è proprio questo fondamento a imporre la distruzione di tutti gli dei immutabili che questa cultura ha costruito. Se l'*episteme* greca è il luogo ove viene originariamente posta l'evidenza della storia, nell'*episteme* greca è tuttavia insieme presente la persuasione che la condizione dell'esistenza della storia sia il divino, l'immutabile, il metastorico, il perfetto. Dio è ciò senza di cui il mondo storico non potrebbe esistere. In questo modo l'*episteme* greca (e l'elaborazione filosofico-teologica del cristianesimo che da essa deriva) rende impossibile la storia per un duplice motivo: perché vuole stabilire il senso definitivo del tutto, e perché al centro del tutto pone un dio immutabile e perfetto che precontiene e conserva la realtà che si sviluppa e si distrugge nella storia. La storia è anticipata e quindi soppressa, non solo dall'apertura dell'*episteme* in quanto sapere assoluto, ma anche dal dio immutabile che vien posto da questa apertura. L'*episteme* è così il *contrasto* tra la persuasione dell'esistenza della storia e la volontà di anticipare la storia, sopprimendolo[20].

E osserva come nella cultura contemporanea la quale sostanzialmente risponde negativamente alla domanda «Esiste la verità?» accanto e in opposizione alla volontà cristiana si accampano le altre volontà, gli altri modi di dar senso al mondo e che in questo contesto lo scontro tra le volontà diverse è deciso unicamente dalla loro forza, che è anche forza di persuasione; la fede cristiana in questo contesto non può pretendere di porsi al di sopra delle altre in quanto rivelata da Dio perché l'esistenza di Dio e del suo rivelarsi appartengono al senso che la fede cristiana, e non le altre o certe altre, vuole dare al mondo[21].

Alla luce di quanto sin qui richiamato quali possibilità dunque vi sono, in Severino, per il cristianesimo?

[18] *Ibid.*, p. 340.
[19] ID., *Techne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979, p. 226.
[20] ID., *Gli abitatori del tempo*, cit., p. 129.
[21] Cfr. *Ibid.*, p. 165.

Se negli *Studi di filosofia della prassi*[22] la fede cristiana (come ogni fede) gli apparve contraddizione e dunque qualcosa che va negato e oltrepassato, ma ad un tempo una contraddizione che agli occhi della struttura originaria della verità – in base al teorema secondo cui la fede in un asserto è sempre autocontraddizione (è ciò sempre una situazione antinomica e di dubbio) e che tuttavia l'asserto che è il contenuto della fede non è sempre autocontraddizione, ma può essere qualcosa che non apparendo originariamente né come negazione della verità originaria, né come originariamente implicato in essa rispetto all'originario costituisce un problema – si presentava come problema, di lì a poco, a partire da *Ritornare a Parmenide. Poscritto*[23], il filosofo scrisse invece che la fede cristiana è contraddizione non solo come *fides qua creditur*, ma anche come *fides quae creditur*, ossia per il contenuto in cui crede che è a sua volta completamente immerso nell'essenza del nichilismo, cioè nella persuasione che gli essenti che innanzitutto si manifestano escono dal niente e al niente ritornano.

Secondo Severino con questo si è già compiuto il passo decisivo che volta le spalle alla manifestazione della verità originaria. Il suo intento invece è quello di rivolgersi alla verità nascosta, all'originario, non tanto per portarla alla luce, ma per farle spazio nel linguaggio.

Si tratta di comprendere che la storia della verità nella civiltà occidentale e in ogni altra civiltà non esaurisce il senso della verità, perché ogni civiltà ha distolto lo sguardo dalla propria anima più profonda nella quale la verità brilla da sempre nascosta. Essa può attendere che la civiltà della tecnica spinga al tramonto tutte le verità dell'Occidente e tutte le fedi che risultano impotenti di fronte alla fede della scienza e della tecnica. Può attendere lo stesso tramonto della civiltà della tecnica. In tutto questo la volontà di senso, la fede (ogni fede) è volontà di potenza e le stesse verità dell'Occidente sono il prevaricare che presenta la propria imposizione di senso al mondo come manifestazione incontrovertibile del senso del mondo. La ricerca della salvezza (che è lo stesso progetto di dominazione dell'ente) in questo senso è espressione dell'alienazione essenziale dell'uomo a fronte dell'infelicità e dell'angoscia che pervade l'occidente (la via d'uscita rispetto a ciò non è però l'Oriente, che per Severino non è la salute, ma lo stato che precede la malattia); ed inevitabilmente questa alienazione rimane anche in chi (come Bultmann e Bonhoeffer) demitizza il messaggio cristiano e separa la fede dalla religione spostando così soltanto il modo in cui il dominio dell'ente va perseguito.

Il lasciar apparire la verità mette in questione ogni fede; la verità nascosta *attende* il tramonto della volontà di potenza. Pensando che l'essere, accadendo, sporge provvisoriamente dal niente si pensa che l'essere è niente: è il pensiero che guida la storia dell'Occidente, il nichilismo, l'alienazione della verità; al centro della verità nascosta appare invece l'impossibilità che l'essere sia niente, cioè che esca dal niente e vi ritorni, appare l'eternità dell'essere in quanto essere, l'eternità di ogni essente

[22] ID., *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1962.
[23] ID., *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit.

(e così siamo, nuovamente, alla tesi fondamentale). In ciò consiste il «Destino» nel suo significato originario, come l'apparire dell'impossibilità che gli enti non siano, cioè l'apparire della impossibilità che gli enti siano «storia», «divenire», «tempo» e quindi l'apparire della necessità che ogni ente (anche il più irrilevante) sia eterno. L'apparire (e lo scomparire) delle cose non smentisce tutto questo: la smentita sussiste solo all'interno di una ermeneutica dell'apparire che è essa stessa fondata sul nichilismo[24].

Ne *La Gloria* si mostra che gli essenti hanno bisogno di salvezza in quanto sono isolati dal destino della Necessità:

> [...] volendo salvare gli essenti della terra isolata, la salvezza come volontà di annientare il dolore e creare il piacere e la felicità (e dunque come volontà che l'essente divenga altro e che pertanto l'essente sia nulla e il nulla sia un essente), è volontà di salvare un nulla: vuole che un nulla sia l'essere del piacere e della felicità. La salvezza è la violenza in cui si vuole che un nulla sia un essente. La volontà salvifica è l'errare, cioè la violenza della volontà isolante, che da un lato rende un nulla l'essente in cui consiste la terra (lo rende nulla all'interno del proprio errare, ossia del proprio pensiero illusorio), dall'altro lato, volendo salvare questo nulla, pensa che questo nulla sia un essente – lo pensa senza sapere che questo nulla è un nulla, e dunque senza sapere di identificare il nulla e l'essere. La salvezza è la violenza che rende nulla l'essente e rende essente il nulla[25].

> È dunque impossibile che il destino della verità "decida" e "voglia" qualcosa per ottenere la propria salvezza. La volontà in quanto tale vuole l'impossibile e quindi non può ottenere nulla di ciò che essa vuole, ossia *crede* di ottenerlo, erra (e mentre la volontà che qualcosa divenga altro è fede nel divenire altro di qualcosa, ogni errore è la fede – peraltro inconsapevole di ciò che essa è – che qualcosa sia già sempre altro da ciò che tale qualcosa è). E in quanto vuole l'impossibile (che tuttavia alla volontà non può apparire come impossibile), la volontà non può essere un atto che la verità tiene unito a sé per decidere della propria salvezza. La salvezza del destino della verità è il suo manifestarsi nella *libertà* che porta al tramonto l'isolamento della terra (nella *libertà* che differisce cioè essenzialmente da ogni libertà che separa l'inseparabile); ed è la Gloria del dispiegamento infinito della terra oltre quel tramonto. La salvezza del destino della verità non è affidata a una decisione, a una volontà "libera", ma è necessità. Il destino della verità è il destino della Gloria (che include il destino dell'oltrepassamento della terra isolata). Tuttavia, in quanto decisione isolante, la volontà è fede, e la fede è l'*apparire* di un contenuto che non riesce a *stare* (essendo diverso dal de-stino) e che pertanto è necessità negare, e innanzitutto secondo la necessità del destino – e la stessa fede in tale contenuto è un dubitare intorno ad esso, e dunque ne è essa stessa una negazione; si che la volontà, come decisione isolante, è indecisione[26]. Ma se l'essenza della volontà così intesa è l'apparire di un contenuto che non riesce a *stare* (perché è negato dal destino e dal suo stesso apparire), il destino è invece l'apparire della necessità, ossia della dimensione che assolutamente sta; si che l'apparire del destino è, eternamente, ciò che la volontà vorrebbe ma non riesce ad essere: un apparire che non può essere negato né da altro, né da se stesso; e che pertanto costituisce il senso essenziale della "volontà": la volontà del destino[27].

---

[24] Cfr. ID., *Gli abitatori del tempo*, cit., p. 112.
[25] ID., *La Gloria*, cit., pp. 356-357.
[26] Cfr. ID., *Destino della Necessità*, Adelphi, Milano 1980[3], cap. XI, III.
[27] ID., *La Gloria*, cit., pp. 383-384. Con questo Severino intende che si è ormai fatta innanzi la necessità della Gloria, ossia della prosecuzione infinita della terra, e pertanto la necessità del tramonto della terra isolata.

Da questo una conseguenza importante per dirimere la *questione* della possibilità del cristianesimo:

> [...] la singolarità e individualità di un "Salvatore" storicamente determinato, autonomo e separato dalla sintassi del destino della verità, non può essere il risolvimento del problema della "salvezza eterna", come invece pensa Kierkegaard contro Lessing – posto che "salvezza eterna" sia un contenuto incontrovertibile, e dunque da ultimo riconducibile all'incontrovertibilità sintattica, e non sia, daccapo, il contenuto di una fede, come è contenuto di una fede il "salto" che, per Kierkegaard, fa decidere per quel "Salvatore"[28].

Pertanto, entro il destino della Necessità, «il cattolicesimo, e anzi il cristianesimo (come il marxismo), è destinato al tramonto, ma le forze che lo devono condurre al tramonto non hanno ancora preso coscienza di sé, ossia della loro forza, e sono come armi impugnate da mani deboli che non le sanno sollevare e usare»[29]. Questo processo involve anche il rapporto singolare e irreversibile del cristianesimo con la tecnica (in questo senso non si deve dimenticare che per il filosofo bresciano la teologia è la prima forma di tecnica e la tecnica è l'ultima forma di teologia[30]).

> La subordinazione dello scopo cristiano allo scopo dell'apparato appartiene [quindi] al più ampio fenomeno in cui tutti gli scopi della tradizione occidentale si trasformano in mezzi per favorire il funzionamento dell'apparato, cioè l'incremento indefinito della capacità di realizzare scopi. Non si usa più la tecnica per realizzare gli scopi del cristianesimo, della democrazia, del comunismo, del capitalismo, ma – illudendosi spesso che non stia cambiando nulla – si usano questi valori per favorire la crescita della potenza tecnologica; e in questa subordinazione alla tecnica il cristianesimo, la democrazia, il comunismo, il capitalismo – le vecchie forme della tecnica e della volontà di potenza – cessano di essere quello che essi sono. In tale contesto, la sorte specifica del cristianesimo è data da questo dilemma: o la fede cristiana si rassegna a non farsi valere nel mondo («Il mio regno non è di questo mondo») e accentua il proprio carattere di tecnica della salvezza eterna; oppure agisce per farsi valere anche in questo mondo, e viene pertanto a trovarsi in quel conflitto con le altre forze della tradizione occidentale (o in genere con altre forme di cultura e di civiltà) che costringe ognuna di esse, proprio per volere e dovere servirsi della tecnica come mezzo, a divenire esse un mezzo di cui la tecnica si serve. Per rendere operante la fede bisogna armarla, ma l'armatura è appunto l'apparato che estingue la fede. Per essere operante la fede non deve intralciare lo strumento che la rende vincente; ma non intralciarlo significa assumere come scopo primario non già la produzione di un mondo cristiano, ma il mantenimento e l'accrescimento dello strumento che dovrebbe produrlo. Se e poiché nella storia dell'occidente la verità è morta, non esiste più alcuna "ragione" per cui le grandi forze della tradizione occidentale, guardando la propria verità, non debbano subordinare i propri scopi all'apparato della tecnica[31].

---

[28] *Ibid.*, p. 449.
[29] ID., *Techne. Le radici della violenza*, cit., p. 221.
[30] Cfr. ID., *Gli abitatori del tempo*, cit., pp. 16-17.
[31] ID., *Pensieri sul cristianesimo*, cit., pp. 322-23.

> Oggi vi sono soltanto le fedi che non hanno potenza e quelle che hanno potenza. Nella civiltà della tecnica la fede guidata dalla chiesa cattolica ha ancora una grande potenza e la potenza predispone più alla sicurezza che al timore. Il cristianesimo va verso il tramonto, ma la chiesa guida ancora le masse. La potenza della chiesa è la risposta più decisiva che la chiesa può dare alle critiche "teoretiche" della cultura laica.[32] La chiesa, giustamente, teme il potere politico; e teme il potere tecnologico in quanto posseduto da una fede diversa da quella cristiana. Il cristianesimo non va verso il tramonto, perché ormai appaia, nel "mondo"[33], come un errore – e che cosa può apparire come errore se la civiltà occidentale non sa che cosa sia la verità? –, ma perché nelle masse la fede nella scienza e nella tecnica sta sostituendo la fede in Cristo (e un coefficiente di questa sostituzione è certamente costituito dalla cultura che ancora si propone di mostrare l'"errore" del cristianesimo). Ma il cristianesimo va verso il tramonto senza essersi misurato con la verità dell'essere: che non è la "prospettiva", il "modo di pensare", la "posizione filosofica", il "punto di vista" di un singolo o di una società – nella verità dell'essere vien anzi messa in questione la stessa logica della "prospettiva" e del "punto di vista" – ma è l'estremo pericolo in cui resta misurata la dignità di ogni fede[34].

Quale possibilità dunque per il cristianesimo? Forse una sua liberazione dal nichilismo e dalla metafisica? Dapprima sembrerebbe aprirsi in proposito un varco da considerare.

> 1. Liberato dal nichilismo, il Messaggio ha la *possibilità* di appartenere alla verità dell'essere. Incomincia cioè ad essere, per la verità, un problema. 2. Si apre anche la possibilità che il "popolo di Dio" sia lo sguardo che ha dinanzi la verità (possibile) del Messaggio, e che è definitivamente destinato ad averla dinanzi. 3. Ma la verità (*possibile*) del Messaggio, in quanto espressa dai dogmi storicamente formulati, è espressa in un linguaggio dominato dall'alienazione del senso dell'essere. Per chi sappia guardare, tuttavia, la verità del Messaggio si lascia scorgere anche nell'espressione alienata[35].

Ed è Severino stesso a lasciar intendere che se le cose stessero semplicemente così, il cristianesimo – se manifestasse un volto diverso da quello che ha assunto nella germinazione del nichilismo – avrebbe proprio nei suoi scritti un insospettato alleato. Ma proprio qui gli sorge il dubbio: cosa avrebbe allora il cristianesimo da dire (di nuovo)?

> Qui è sufficiente dire che il Cristianesimo potrebbe avere un alleato e non un avversario – e anzi l'avversario – nel contenuto dei miei scritti (ma tale contenuto è l'avversario non solo dell'intera storia dell'Occidente, ma dell'intera storia del "mortale"), solo se il cristianesimo manifestasse un volto radicalmente diverso da

[32] Per Severino la chiesa cattolica è ancora una delle forze più potenti e la volontà di potenza che si esprime nel potere sociale della chiesa ha il suo fondamento nella volontà di potere in cui si realizza la sua fede interiore (cfr. *Ibid.*, p. 326).
[33] Sempre secondo Severino il mondo è la dimensione in cui gli enti, divenendo – in senso nichilistico –, o essendo come ciò che sarebbe potuto non essere, sono un niente; la metafisica impone il mondo alle cose che si lasciano vedere sì che esso diventa sul presupposto di ogni visione nel mentre la metafisica si persuade di averlo dinanzi come un veduto, anzi come ciò che per eccellenza è veduto (cfr. *Ibid.*, p. 299).
[34] ID., *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 333. In altri termini «Il cristianesimo va morendo senza essersi misurato con il pericolo estremo. Per ogni cosa del "mondo" (arte, religione, scienza, prassi, natura, ecc.) correre questo pericolo significa trovarsi nella possibilità (e quindi, insieme, nella possibilità dell'impossibilità) di sopravvivere al tramonto dell'alienazione, in cui ogni cosa del "mondo" va errando» (*Ibid.*, p. 355).
[35] *Ibid.*, p. 344.

> quello che gli compete in quanto germinazione del nichilismo dell'Occidente; cioè solo se si rinnovasse in modo essenzialmente più radicale di quello che per esempio ha portato il Cristianesimo a un diverso atteggiamento verso la scienza moderna. Ma distolto dal nichilismo in cui è andato manifestandosi, il cristianesimo ha ancora qualcosa da dire? Ha ancora un volto?[36]

Si tratta dunque di uno spiraglio che subito vede chiudersi il varco che sembrava aprire rendendo ancora più radicale la questione: di fondo, quella della possibilità non solo di un confronto tra cristianesimo e Severino, ma del cristianesimo stesso: come l'arte, l'amore, la conoscenza ecc. esso potrebbe diventare Parola di Dio e preparare l'accadimento della salvezza soltanto abbandonando il suo essere fede e il suo essere determinato dal "mondo", ma allora sarebbe ancora cristianesimo?

> Il senso fondamentale di ogni salvezza richiede il tramonto del "mondo" e dell'evento in cui l'uomo diventa un mortale: in quale misura è consentito l'accadimento della salvezza? A quale altro accadimento è legato l'accadimento della salvezza? La "Parola di Dio" può essere un accadimento che prepara l'accadimento della misura consentita della salvezza, solo in quanto riesca a mantenersi come problema dinanzi alla verità dell'essere. Ciò che impedisce al cristianesimo di diventare "Parola di Dio" è, da un lato, il suo essere determinato dal "mondo", dall'altro il suo essere diventato una fede. Ma i due lati si identificano, perché il processo nel quale il cristianesimo è divenuto una fede è lo stesso che lo ha condotto a lasciarsi dominare dall'Occidente. […] Il contenuto della fede – di ogni fede – non è l'incontrovertibile, quindi è la terra voluta come un tutto con cui abbiamo sicuramente a che fare (e volerla così significa dare fiducia a ciò che non è l'incontrovertibile). […] Perché il cristianesimo (e l'arte, l'amore, la conoscenza, l'agire, la storia dei popoli) abbia la possibilità di diventare "Parola di Dio" e preparare l'accadimento della salvezza, è necessario che tramontino il suo essere fede e la sua appartenenza al "mondo" e che dinanzi alla verità dell'essere per la prima volta si apra, col tramonto della "fede cristiana" il problema del cristianesimo[37].

Cristianesimo e Severino

A fronte delle sollecitazioni ricevute dal discorso di Severino ci concentriamo, brevemente e come è possibile in un contributo di questo tipo, sul alcuni tratti dell'«evento fondatore» che costituisce il nucleo vivente e caratterizzante del cristianesimo stesso, per capire poi se e come muovendo da esso sia possibile una interlocuzione con il discorso filosofico severiano incentrato sull'incontrovertibile. Nel farlo, non va perso di vista come da un punto di vista biblico e cristiano la

---

[36] ID., *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001, p. 22.

[37] ID., *Risposta alla Chiesa*, in ID., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 384. Secondo Severino «queste domande restano tuttora senza risposta. Il loro senso resta completamente alterato quando si intende che la salvezza di cui esse domandano "è la catarsi totale e sempre a portata di mano di chiunque (*Fabro*). La testimonianza della verità dell'essere sa il contenuto fondamentale della salvezza – il tramonto del "mondo" e dell'isolamento della terra –, ma non sa che cosa debba accadere affinché la salvezza accada: si apre soltanto la *possibilità* che l'accadimento della salvezza sia preparato da altri accadimenti (la salvezza è conseguenza delle "opere" o è un "dono"? Ma è ancora possibile la salvezza?)» (*Ibid.*, nota 89, p. 283).

conoscenza e l'esperienza di Dio non sia mai esaustiva e totale, perché *Deus semper major* e quanto possiamo conoscere e sapere di Lui è sempre *in speculum et aenigmate*.

L'evento fondatore del cristianesimo – un atto e non semplicemente un fatto, una gnosi o una dottrina (che pure ne fanno parte) – è anzitutto attestato, testimoniato ed espresso in forma pregnante, sintetica e incontrovertibile (in quanto è accaduto e non può non essere accaduto) nel Prologo del Quarto Vangelo: «*Καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας*» (*Gv* 1, 14). È stato poi ripreso e approfondito in tutto il Nuovo Testamento e successivamente semantizzato nella Tradizione cristiana (cioè nella fede del popolo, nell'insegnamento del magistero e nella teologia) come «incarnazione del Verbo di Dio». Di esso il cristianesimo non ha mai smesso e non smette di parlare, anche se talora un alone di dimenticanza sembra avvolgerlo. Per dirla con Massimo il Confessore questo evento «ha la forza di tutti i segreti e le figure della Scrittura e la scienza di tutte le creature visibili e intelliggibili»[38].

Il termine «incarnazione» di per sé non appartiene al lessico neotestamentario, mentre l'espressione «nella carne» (*en sarkì*) vi ricorre in alcuni passi importanti sulla persona e sull'opera di Gesù Cristo (cfr. ad esempio 1Tm 3,16; 1Gv 4,2; 2Gv 7; Col 1,22; Ef 2,15, Rm 8,3). Fu Ireneo di Lione a utilizzare, sembra per la prima volta, il termine greco *sàrkosis* per esprimere in forma sostantivale il messaggio di Gv 1,14. La vera e propria fortuna dell'espressione fu dovuta al largo utilizzo durante la controversia apollinarista del IV secolo. L'età patristica fece un uso molto vario del termine, della corrispondente forma verbale (*sarkòmai*) e, più tardi, dell'equivalente latino *incarnatio*, dalla cui radice le lingue romanze sostanzialmente non si discostarono mai. Alla varietà dell'utilizzo lessicale corrispondeva una in parte diversa inquadratura del tema e delle sue diversificate e complesse implicazioni: si parlò dunque di incarnazione per indicare l'evento storico del concepimento e della nascita di Gesù di Nazareth, l'assunzione della natura umana da parte del *Logos* divino (formule cristologiche), l'esistenza continua del *Logos* nella carne, l'*oikonomia* della salvezza nella sua globalità e così via. In questo senso secoli di riflessione non hanno potuto arginare la polivalenza del termine, segno del rifrangersi in essa della infinitezza e ricchezza dell'evento fondatore cristiano nello spazio della finitezza.

La cristologia classica – che presuppone una concezione dell'incarnazione e della filiazione che non è esente da alcuni elementi ispirativi che risalgono alla metafisica greca, ma non è riducibile soltanto a questi in quanto l'elemento in essa essenziale è la responsabilità di rendere ragione di quanto è attestato dalle scritture bibliche a proposito di Gesù Cristo, *Logos* incarnato di Dio – dopo una storia di discussioni molto complesse trovò la sua prima espressione, universalmente vincolante per quanto ancora indeterminata, nel primo concilio ecumenico di Nicea (325). La dottrina elaborata in questa assise conciliare va considerata tanto come una sintesi della teologia precedente, quanto un

[38] MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita theologica et aecumenica*, 66, *PG* 90, 1108A.

fondamento di quella seguente[39]. Il concilio di Nicea, che rappresenta il primo vertice di quella che possiamo chiamare la cristologia classica, prese come punto di partenza l'uomo storico Gesù di Nazareth e lo descrisse muovendo da due diversi punti di vista, come «vero Dio» e «vero uomo». Da allora queste due prospettive (a prescindere dal modo in cui vengono interpretate) costituiscono i due elementi che ogni cristologia pone in stretta e reciproca relazione. La tematica nicena può assolvere questa sua funzione decisiva grazie all'indeterminatezza che la caratterizza e concerne sia il contenuto dei due termini sia la correlazione fra di essi. In particolare il termine *ὁμοούσιος* (*ὁμοούσιον τῷ πατρί*), che qui non è impiegato in senso tecnico, non mirava a sovrapporre il concetto di *οὐσία* al concetto di Dio, ma intendeva semplicemente chiarire le asserzioni neotestamentarie sul Figlio, il Figlio di Dio che non va collocato sul piano delle creature (come pensava Ario ispirandosi al platonismo di mezzo), ma a cui bisogna riconoscere lo stesso livello d'essere del Padre trascendente. Con queste parole non si voleva dunque dire qualcosa di più di quanto la Scrittura attesta e neppure dare una risposta positiva al problema del tipo di relazione che intercorre tra Padre e Figlio. Nicea mirava formalmente a spiegare come l'unico Gesù Cristo potesse essere nello stesso tempo vero Dio («consostanziale a Dio») e vero uomo, ed in questo si rivelò la prima tappa di quel cammino che si sarebbe concluso – anch'esso provvisoriamente – con la classica formula del concilio di Calcedonia.

Il concilio di Calcedonia (451) raccolse la grande sfida al pensiero che abita l'evento fondatore del cristianesimo, ovvero la verità dell'umanità del Verbo incarnato. In questo senso la formula dogmatica calcedonese, che afferma le due nature (umana e divina) congiunte nell'unica persona divina del *Logos* incarnato (l'unica persona divina è in due nature), continua ad esprimere fino ad oggi, dopo secoli e nonostante i necessari approfondimenti e discussioni in merito, il più autentico protodogma cristiano, sorgente e ricapitolazione (almeno implicita) di tutti i contenuti essenziali del sapere della fede cristiana[40]. La storia che condusse al concilio di Calcedonia è stata lunga e multiforme: alla preparazione della sua formulazione cristologica hanno contribuito (talora positivamente, talora negativamente) gli spiriti più eccelsi dell'antichità cristiana; ad essa, con il magistero, si riferirono molti teologi e pensatori cristiani fino ad oggi, tra essi anche Tommaso d'Aquino.

Il significato più proprio dell'assise del 451, che cercò di sintetizzare le tradizioni cristologiche dei primi secoli del cristianesimo, consistette precisamente nella valorizzazione della pienezza dell'umano in Cristo, vero Dio. Se anche si rivelasse impossibile una «traduzione» univoca del messaggio calcedonese nell'oggi, questa sua intenzione ultima chiede quantomeno di essere

---

[39] Per un rapido e bene informato sguardo alla ricchezza della discussione cristologica precedente e susseguente Nicea cfr. HANS KUNG, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel. Prolegomeni ad una futura cristologia*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 607-665.

[40] Cfr. GIUSEPPE MAZZA, *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008, p. 34.

preservata intatta e ulteriormente pensata: testimoniare che l'umano in Gesù non scompare nel divino o, all'opposto, il divino non è assorbito nell'umano. Per evitare entrambi gli estremi la cristologia calcedonese si espresse, non senza rischio di ambiguità, con i termini propri del suo tempo; affermando in Cristo l'unità (personale) nella dualità (di nature) Calcedonia ha tradotto in categorie concettuali proprie dell'universo metafisico greco l'identità nella contraddizione espressa nelle formule bibliche pasquali. La verità cristiana con ciò non è stata dissolta, né trasformata: il Cristo, presentato dal linguaggio calcedonese quasi esclusivamente nella sua struttura metafisica, non si oppone al Cristo nato, morto, risorto e asceso per noi, ma sembrò che quel tipo di linguaggio (ereditato in parte dai greci) fosse il migliore in campo per testimoniare la verità e la trascendenza-immanenza – mai completamente ricapitolabile nel linguaggio, nei concetti e nelle azioni eppure in grado di manifestarsi e dirsi in essi – dell'evento fondatore e della sua unicità. Va infatti osservato che la definizione conciliare, pur esprimendosi in termini linguistici desunti dalla filosofia greca, si ricollega esplicitamente alla tradizione delle Scritture e dei padri della chiesa e, soprattutto, all'evento da essi narrato, trasmesso e testimoniato, sicché quegli stessi termini e concetti sono *eo ipso* in parte rideterminati da questi riferimenti nuovi assumendo un senso in parte nuovo che tenta di rendere conto dell'unicità e novità assoluta dell'evento. Se è vero che l'impatto del cristianesimo delle origini col mondo greco ha qui prodotto un indubbio processo di ellenizzazione del cristianesimo (che resta patrimonio ineludibile della *traditio* cristiana) culminato nel pensare il messaggio neotestamentario nelle categorie ontologiche e metafisiche dei greci, pur rideterminate, è altrettanto vero che questo – in quanto Calcedonia esprime e tenta di sintetizzare gli aspetti sottolineati dai due principali indirizzi cristologici della chiesa antica (scuola antiochena e alessandrina) e, soprattutto, in quanto intese esprimere, fare eco e restare fedele all'evento attestato dal messaggio biblico - non comporta la perdita dell'identità del cristianesimo e della fede cristiana rispetto alla filosofia greca. Di certo la formula calcedonese porta in sé anche i segni di un compromesso, senza riuscire del tutto a offrire una sintesi teologica solutiva alle precedenti controversie: in questo senso essa rimane una formulazione aperta che continua a dar da pensare e il riferimento ad essa ha dato vita fino ai nostri giorni ad una tradizione teologica ricca e con accenti diversificati sul tema[41]. Non ripercorreremo qui né la genesi, né lo sviluppo, né l'alterna fortuna della formula delle due nature; ci basta segnalare che essa intese esprimere l'unità del soggetto (divino) Cristo e sviluppare il senso della dualità (due nature) mediante quattro affermazioni che mostrano ciò che è in gioco in ciò che abbiamo chiamato incarnazione del *Logos*: la perfezione dell'umanità e della divinità di Cristo; la verità dell'essere Dio e dell'essere uomo; la doppia consustanzialità, a Dio e a noi; la doppia nascita in quanto generato dal Padre prima di tutti i secoli e nato nel tempo dalla Vergine.

---

[41] Cfr. BRUNO FORTE, *Gesù di Nazareth storia di Dio della storia*, Edizioni Paoline, Roma 1982, pp. 143-152.

L'affermazione della verità del *Logos* incarnato, oggetto della riflessione cristologica dei primi secoli cristiani e affermata a Nicea e Calcedonia, scaturisce dall'impegno dei credenti e dei pastori della chiesa delle origini a pensare e tramandare l'evento fondatore del cristianesimo così come è irrevocabilmente testimoniato nelle scritture bibliche, vera *norma normans non normata* della fede cristiana: non bisogna perdere di vista che il «dogma» e i contenuti della fede nascono e si sviluppano dal *kerigma* neotestamentario concernente Gesù Cristo morto e risorto. Due testi del Nuovo Testamento in particolare, fra altri, hanno in questo il ruolo di riferimento fondamentale: l'inno di Fil 2,6-11 e il cosiddetto Prologo del Quarto Vangelo (Gv 1,1-18).

L'inno di Filippesi,

> – [Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù]
> il quale, pur essendo di natura divina
> non considerò un tesoro geloso
> la sua uguaglianza con Dio;
> ma spogliò se stesso,
> assumendo la condizione di servo
> e divenendo simile agli uomini;
> apparso in forma umana
> umiliò se stesso
> facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce.
> Per questo Dio lo ha esaltato
> e gli ha dato il nome
> che è al di sopra di ogni altro nome;
> perché nel nome di Gesù
> ogni ginocchio si pieghi
> nei cieli, sulla terra e sotto terra;
> e ogni lingua proclami
> che Gesù Cristo è il Signore
> a gloria di Dio Padre[42]. –

è un testo di probabile origine paolina incastonato nel contesto parenetico di Fil 1,27-2,18. Proclama il mistero dell'abbassamento del Cristo (*ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου*, *θανάτου δὲ σταυροῦ* – v. 8), che, pur essendo in forma di Dio e uguale a Dio stesso (*ἐν μορφῇ θεοῦ*, v. 6[43]) prende l'apparenza (*σχήματι*, v. 7, con riferimento a una concreta e visibilissima umanità) di schiavo (la più distante da quella divina) divenendo a somiglianza degli uomini e per questo viene esaltato al di sopra di ogni essere. Con ciò l'inno enfatizza con immediatezza lo scandaloso (per Dio) movimento dello svuotamento che si fa spoliazione, abbassamento e auto umiliazione (il movimento da *ekenosen* a *etapeinosen*): senza cessare di essere Dio il Cristo partecipa alla natura umana, dissimile da quella divina, come uomo e non-solo-uomo. Secondo il senso dell'inno non solo la nascita, ma anche la morte di croce attesta tale divenire uomo di Dio. La morte-resurrezione in tal

[42] Fil 2,5-11.
[43] Il termine non equivale alle categorie filosofiche di *physis e* di *usia* e oscilla tra i concetti di immagine, aspetto, apparenza, esprimendo il modo in cui qualcosa si presenta all'osservazione restando quello che è in se stessa.

senso non è soltanto la conseguenza del modo di vivere di Gesù sulla terra, ma sviluppo dell'incarnazione: la *kenosis* pertanto si manifesta come ciò che, animando tutta la vita del Cristo, evidenzia il senso della sua morte in dono per tutti: qui Dio si estrinseca e manifesta *sub contrario*[44] nel momento unico in cui rivelazione e nascondimento di Dio si sovrappongono. L'inno è costruito sullo schema dell'abbassamento e dell'esaltazione (cfr. anche Eb 1,3; 7,26), un movimento che ha da essere inteso in due sensi, il primo secondo cui l'esaltazione (resurrezione e ascensione alla destra del Padre) è conseguenza dell'abbassamento (è per via dell'incarnazione che la resurrezione e l'esaltazione nella Gloria possono aver luogo); il secondo che permette di confessare l'incarnazione e comprenderne per quanto si può la portata solo nella luce della morte-resurrezione. Una analisi approfondita dell'inno impone all'attenzione, oltre al senso soteriologico ed esistenziale che ne evidenzia la portata salvifica, anche la questione (oggetto di ampia discussione teologica) della preesistenza e della metaesistenza, ovvero dell'esistenza da sempre e per sempre – eterna – del *Logos* nonché (eventualmente, ciò che oggi è oggetto di discussione da parte di alcuni teologi) della stessa umanità in Dio, in quanto il *Logos* divino incarnato è ormai per sempre (eternamente) ipostaticamente unito alla natura umana di Gesù Cristo.

Si tratta di un aspetto che ritorna con forza anche nel Prologo giovanneo:

> In principio era il Verbo,
> e il Verbo era presso Dio
> e il Verbo era Dio.
> Egli era in principio presso Dio:
> tutto è stato fatto per mezzo di lui,
> e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste.
> In lui era la vita
> e la vita era la luce degli uomini;
> la luce splende nelle tenebre,
> ma le tenebre non l'hanno vinta.
> Venne un uomo mandato da Dio-con-noie il suo nome era Giovanni.
> Egli venne come testimone
> per rendere testimonianza alla luce,
> perché tutti credessero per mezzo di lui.
> Egli non era la luce,
> ma doveva rendere testimonianza alla luce.
> Veniva nel mondo
> la luce vera,
> quella che illumina ogni uomo.
> Egli era nel mondo,
> e il mondo fu fatto per mezzo di lui,
> ma i suoi non l'hanno accolto.
> A quanti però lo hanno accolto,
> ha dato potere di diventare figli di Dio,
> a quelli che credono nel suo nome,
> i quali non da sangue,
> né da volere di carne,

[44] «Nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo – amore, questo, nella sua forma più radicale» (J.A. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, n. 12). Cfr. anche WALTER KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1985, pp. 240, 256-57, 264.

ma da Dio sono stati generati.
E il Verbo si fece carne
e venne ad abitare in mezzo a noi;
e noi vedemmo la sua gloria,
gloria come unigenito del Padre, pieno di grazie e verità.
Giovanni gli rende testimonianza
e grida: “Ecco l'uomo di cui dissi: Colui che viene dopo di me
mi è passato avanti,
perché era prima di me.
Dalla sua pienezza
noi tutti abbiamo ricevuto
e grazia su grazie.
Perché la legge fu data per mezzo di Mosè,
la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo.
Dio nessuno l'ha mai visto:
proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre,
lui lo ha rivelato[45].

Il radicamento biblico della dottrina dell'incarnazione, in qualunque prospettiva la si consideri, ha l'espressione più eloquente in Gv 1,14: *Καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*[46]. L'eventuale retroterra greco e/o ebraico (ma non solo) non rende questo passo meno ricco, originale e unico[47]. Nel testo, il *Logos* che vi è protagonista non figura mai solo come parola, principio, ragione, assioma, schema ontologico, ma anche come azione, processo, parola creatrice e ordinatrice (si noti il riferimento al *dabar* ebraico: cfr. *Gn* 1 e *Pro* 8,22): il cuore del messaggio cristiano pertanto non è mai soltanto proclamazione, conoscenza, gnosi, ma atto, essere-in-azione, agire che dona di essere rivelandolo *in actu exercito*[48].

Nell'imponente *ouverture* del testo del Quarto Vangelo – *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν*, *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* (Gv 1,1) – l'appartenenza del *Logos* alla sfera di Dio, confermata in 1,1c mediante la posizione predicativa dell'attributo divino (il *Logos* è Dio e da sempre dimora in Dio come Dio), si lascia intercettare nel principio (inizio, origine) inafferrabile e indicibile del suo stesso *es-proprio*. Il Dio, che è in principio, è *Logos*; il *Logos* è, in principio, Dio che si *es-pone* e in ciò si appropria di sé. Non vengono offerti però elementi per dire il come e il dove di questo originario. L'essere in principio, infatti, è espresso come durata inarrestabile, modo costante, fedele e permanente

[45] Gv 1,1-18.
[46] Si tratta di un versetto in cui l'autore in certo senso dice già ciò che poi troviamo in modo più ampio e disteso in tutto il suo Vangelo.
[47] Agli studiosi è ben chiaro che, nonostante gli influssi culturali dell'ambiente ellenistico del primo secolo, l'autore del Prologo nell'offrire testimonianza alla verità dell' evento fondatore che intende portare al linguaggio, abbia attinto soprattutto alle discussioni teologiche presenti entro le variegate espressioni del giudaismo del suo tempo (che a loro volta hanno connessione con altre culture antiche di popoli circonvicini a Israele), bilanciando con esse le istanze delle matrici teologico filosofiche che vi sembrano sottese.
[48] Il senso di ciò ci sembra ben spiegato da Jean-Luc Marion: «Ricevere il dono significa ricevere l’atto donatore, poiché Dio ci dà soltanto il movimento d’infinita *kenosi* della carità, cioè tutto. L’uomo riceve il dono come tale solo accogliendo l’atto di donare, cioè donando a sua volta. Ricevere il dono e donare si confondono in una ed identica operazione, la ri-don-danza. Solo il dono del dono può ricevere il dono, senza appropriarselo e distruggerlo in un mero possesso. Chi non donasse non riceverebbe nulla, senza paralizzarlo subito nel proprio possesso. Ricevere e donare terminano perciò nello stesso atto» (JEAN-LUC MARION, *L’idolo e la Distanza*, Jaca Book, Milano 1979, p. 168).

di esistere, ma sempre e solo come essere-incipiente ed esponentesi: il *Logos* è dunque coevo all'*ἀρχῇ* di Dio, in cui si esprime il mistero fontale, lo stesso che la *viva vox evangelica* chiamerà Padre, differenziandolo così dal *fundamentum* dei miti cosmogonici. È così onorata una duplice valenza dell'*archè*, come inizio-cominciamento e come paradigma: in esso e da esso prende vita quel legame che dilata la vita divina quale essere-con ed essere-verso nella compagine strutturale del mondo che da lei proviene. Per gli uomini e per il mondo la ricchezza del *Logos* si comunica come vita e, in quanto vita, getta luce sul mistero di tutto ciò che accade: la vita diviene in se stessa rivelazione in quanto il Dio-*Logos*, che dice se stesso nel dire il mondo e si è unito irrevocabilmente all'umanità e al mondo, illumina l'esistenza degli uomini e del mondo (vv. 3-4).

Culmine del Prologo il citato v. 14 traduce e compie tutto questo in un atto-momento unico, puntuale e folgorante nel quale l'eccedente eternità del principio si fece carne e piantò la sua tenda in noi (*Καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*) apparendo in forma umana. Non si tratta di una sostituzione, né dell'assunzione di una veste esteriore o di un corpo parastatico da parte del *Logos* eterno: piuttosto ciò che è al principio (*Ἐν ἀρχῇ*) affida al tempo e allo spazio umano e cosmico il suo «farsi» (*ἐγένετο*) e «venne fra i suoi» ovvero pose la sua dimora tra ciò che gli appartiene e a cui appartiene. Con questo, come scrisse Karl Rahner,

> il Salvatore assoluto, l'irreversibilità nella storia della libertà come autocomunicazione divina riuscita, è anzitutto egli stesso un momento storico dell'azione salvifica di Dio verso il mondo e precisamente in modo tale da essere un brano della storia del cosmo. Egli non può essere semplicemente Dio stesso che agisce nel mondo, bensì deve essere un pezzo del cosmo, un momento della sua storia e precisamente nel suo punto culminante[49].

In questo modo l'incarnazione del Verbo di Dio va ben oltre i criteri dell'*assumptio* con cui un ordine posteriore di pensiero vorrà com-prendere la dinamica di un tale atto unico e folgorante. Non vi sono infatti i termini di una «mediazione» in quanto *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο* (in termini non dualistici, ma biblici) è l'uomo nella interalità del suo carattere di fragilità, storicità e caducità (cfr. Gv 3,6; 6,63): con ciò *ὁ λόγος* rimanendo se stesso in Gesù Cristo si è fatto ciò che – alla luce del nostro orizzonte di senso – non è e non è mai stato. Così la Gloria dell'Unigenito del Padre pieno di grazia e di verità si fece e si fa visibile a noi nella Gloria dell'incarnato – *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας* –: è la Gloria unica di Dio che traluce nel *λόγος σάρξ ἐγένετο*, un soggetto distinto dal Padre ma unito costitutivamente a lui e da lui inviato alla vita nella carne. La Gloria di cui parla il Quarto Vangelo è così la Gloria intratrinitaria (nel senso del «monoteismo trinitario» cristiano) – circolante *ab eterno* tra il Padre, il Figlio e lo Spirito – che rifulge nella totale dedizione dell'incarnato al mandato che lo ha costituito e che in essa si fa visibile e

[49] KARL RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977, p. 258.

partecipabile a noi: colui che è inviato nel mondo attinge costantemente il suo essere alla vita che è *Ἐν ἀρχῇ*, da cui accoglie quella che nell'inadeguatezza del linguaggio umano diciamo la tacita ma costitutiva volontà di estroversione che nella sua generazione eterna lo dice come *θεὸς ἠν ὁ λόγος*, rivolto a Dio e inviato al mondo. Sviluppando ulteriormente questi temi e raccogliendo secoli di riflessione cristiana in proposito, il Concilio ecumenico Vaticano II nella costituzione *Gaudium et spes* ha potuto affermare:

> Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo. Ha lavorato con mani d'uomo, ha pensato con mente d'uomo, ha agito con volontà d'uomo, ha amato con cuore d'uomo. Nascendo da Maria vergine, egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi fuorché nel peccato[50].

Oltre ciò, l'inclusione che connette i primi e gli ultimi versetti del Prologo – *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο* (v. 18) – manifesta che il *Logos* che era in principio in Dio è il Figlio unico che è nel seno del Padre e che porta in sé la mappa completa del cammino di Dio con l'uomo e il mondo. Costui divenendo uomo in Gesù Cristo ci ha rivelato Dio e la Gloria: egli è infatti, nel principio in Dio e nella storia degli uomini, rivolto al Padre e all'umanità e reca in sé la direzionalità dell'itinerario per cui inviato dal Padre a lui ritorna portando nel Padre l'umanità – *έις τά ἴδια ἠλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον, ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτὸν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι*. Questa umanità tuttavia – come mostra anche tutto il Vangelo che segue al Prologo il quale racconta il farsi nella vita, morte e resurrezione del Nazareno e del suo rapporto con gli uomini, ossia ciò che il Prologo proclama solennemente e drammaticamente – si divide tra l'accoglienza (fede) e il rifiuto (incredulità) del *Logos* incarnato (che così diviene segno di contraddizione (Lc 2, 34-35), ma non nel senso della contraddizione intrinseca alla fede di cui parla Severino), accoglienza e rifiuto (fede e incredulità) a cui Dio stesso e la sua rivelazione in qualche modo si lega, come vi è legato il destino degli uomini e il loro accesso alla vita eterna; infatti è a coloro che lo accolgono credendo in lui che è dato di essere generati figli di Dio ricongiungendosi già qui e ora e in ogni qui e ogni ora, cioè eternamente, all'*Ἐν ἀρχῇ*.

Il mistero dell'incarnazione, come è testimoniato nel Prologo, testimonia la scelta libera di Dio, non necessitata da esigenze di tipo logico-metafisico, né un traboccamento condizionato da esigenze di natura, di manifestarsi nella singolarità e determinatezza dell'esistenza di Gesù di Nazareth come Dio dell'uomo e del mondo (per l'uomo e per il mondo). Tale libera scelta in 1Gv 4,7-21 viene chiarita a partire dall'affermazione *ὁ θεός ἀγάπη ἐστίν*, manifesta a chi credendo ama il

[50] CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *cost. past. Gaudium et spes* (7.XII.1965), n. 22. Nel testo è adombrato anche il tema dell'inabitazione del Verbo in ogni uomo e donna.

fratello (dove, fra l'altro, si apprende come la fede cristiana è più che adesione a una semplice dottrina in quanto ha necessariamente a che fare con il vivere e l'agire nell'amore effettivo e fraterno):

> Carissimi amiamoci gli uni gli altri perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati. Carissimi, se Dio ci ha amati, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri. Nessuno mai ha visto Dio: se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi. Da questo si riconosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha fatto dono del suo Spirito. E noi stessi abbiamo veduto e attestiamo che il Padre ha mandato il suo Figlio, come salvatore del mondo. Chiunque riconosce che Gesù è il Figlio di Dio, Dio dimora in lui ed egli in Dio. Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio in lui[51].

Il Dio-Uomo non è quindi l'immagine o un simbolo di una generica realtà dell'umano, ma è la storia irripetibile ed eterna nella sua temporale e determinata unicità: Gesù di Nazareth, il Cristo, è il Dio-con-noi e la sua vita e storia, che ha luogo anzitutto dal punto di vista di Dio, coinvolge la vita degli uomini e del mondo introducendola nella vita eterna (Gv 15,1-17; 17,1-16 ecc.). Attraverso questa venuta di Dio nel mondo la conoscibilità di Dio diviene attuale (posta, offerta come realtà) in quanto conoscenza umana nella quale siamo introdotti dallo Spirito Santo che donatoci da Cristo abita in noi ed anzi è l'amore di Dio in noi (Gv 16,12-15): in questo si è introdotti nella verità eterna che accade nell'umano e nel mondo. In questo l'unica verità filiale assume in sé la distanza ontologica tra uomo e Dio e la ricompone nei termini di un'intima, differenziale appartenenza. Dal punto di vista cristiano la fede ha qui il suo centro e il suo inizio, in ogni caso il punto di irradiazione di ogni suo senso: questa non consiste semplicemente nel credere-accettare che Gesù sia Dio (il dio pensato da noi, o dalla tradizione proveniente dai Greci), ma nel credere-accettare che Dio, forse differentemente da come noi pensavamo, è in questo uomo Gesù, il figlio di Maria e del falegname finito sulla croce, segno di contraddizione per tutti (Lc 2,34) e insieme potenza e sapienza di Dio che salva tutti. Troviamo risonanza di ciò anche nel magistero recente della chiesa che con Benedetto XVI così si è espresso a proposito dell'atto di fede così come lo pensa il cristianesimo:

> “Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio in lui” (1*Gv* 4,16). Queste parole della *Prima Lettera di Giovanni* esprimono con singolare chiarezza il centro della fede cristiana: l'immagine di Dio e anche la conseguente immagine dell'uomo e del suo cammino. […] *Abbiamo creduto all'amore di Dio* – così il cristiano può esprimere la scelta fondamentale della sua vita. All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva[52].

[51] 1Gv 4,7-16.
[52] J.A. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 1.

Questa Persona è Gesù Cristo, il Verbo di Dio incarnato. Anche Emanuele Severino, dal canto suo, si è occupato dell'Incarnazione del Verbo di Dio in Gesù di Nazareth, che ha riconosciuto come l'audacia del cristianesimo e che secondo lui

> [...] sta nel pensare che un uomo sia Dio, dopo che la filosofia greca aveva portato in luce il significato più profondo e radicale del divino: Dio inteso come essere eterno e perfetto, Bene supremo, che eternamente conosce se stesso al di sopra della nascita e della morte. Qui sta l'audacia del Cristianesimo: che un uomo, un mortale, sia l'eterno: che l'eterno si sia fatto carne. Ma quando questa fede nell'Uomo-Dio si diffonde, la cultura greca non la considera un'audacia, ma follia, aberrazione, assurdità, scandalo, empietà, offuscamento della ragione: un'audacia così spinta da diventare irresponsabilità[53].

Da un lato egli rilegge quanto in proposito dice la teologia cattolica per bocca di Tommaso (*Summa contra Gentiles*, IV, 39) per rilevare come interpretato con le categorie tommasiane di ascendenza aristotelica il concetto di incarnazione non sia in grado di liberarsi dall'assurdo in cui gli opposti, contrariamente a quanto richiesto dal *principium firmissimum*[54], sono predicati della stessa cosa secondo lo stesso riferimento (il sussistere di una persona in più nature). Dall'altro, segnalando qualcosa a cui il cristianesimo fa cenno da lontano, ritiene che nell'intuizione cristiana dell'incarnazione del Verbo trapeli qualcosa di più profondo delle forme esteriori in cui consiste la storia della salvezza; questo qualcosa egli lo coglie nel fatto che lo sguardo onnisciente di Dio non può contemplare i piaceri e i dolori del mondo nel modo in cui noi conosciamo ciò che provano gli altri, cioè dall'esterno, ma piuttosto avendoli dinanzi a sé così come stanno dinanzi alla coscienza di chi li sta provando e patendo e cioè per essersi da sempre incarnato in essi: in questo Dio si fa uomo non per la libera scelta fantastica e arbitraria con cui accetterebbe la sofferenza per salvare gli uomini, ma perché la luce del tutto, nella quale in verità consiste lo sguardo onnisciente, è nella propria essenza già sempre coinvolta nella carne, cioè prova da sempre tutti i piaceri e i patimenti della carne[55]. Il che è una specie di corollario del ritenere che il finito, nella sua essenza più profonda, è l'infinito, ciò che severinianamente equivale all'affermazione che noi siamo la Gioia (e in questo senso poiché tutto è eterno tutte le contraddizioni del finito sarebbero già da sempre risolte[56]). Anche la morte e resurrezione di Cristo per il filosofo bresciano scontano la stessa assurdità (ovvero lo stesso presentarsi non solo irraggiungibile, ma anche impossibile e contraddittorio per la ragione) di un uomo che sia insieme Dio.

---

[53] EMANUELE SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 176.
[54] Si tratta del principio di non contraddizione che però, secondo Severino, è contraddittorio in quanto irretito nel principio che le cose sorgano provvisoriamente dal nulla per ritornarvi.
[55] ID., *Pensieri sul cristianesimo*, cit., pp. 229-235.
[56] *Ibid.*, pp. 270-71.

> Se dunque si volesse usare quella risposta di Tommaso per risolvere la difficoltà che più sopra abbiamo prospettato, si fallirebbe il bersaglio. Se cioè si volesse dire che Cristo, morendo una morte temporale e non quella eterna, muore *abbastanza*, perché la sua morte temporale è più "preziosa" di quella di ogni altro uomo e quindi compensa la mancata morte eterna di Cristo si perverrebbe daccapo a un Cristo che, nonostante la sua intenzione di essere vero uomo, non riesce ad esserlo. Qui la gran questione del cristianesimo. Non c'è bisogno di uscire dalla logica del cristianesimo per scorgere che il cristianesimo non riesce a liberarsi dell'assurdo di un uomo (ossia di un non Dio) che sia insieme Dio[57].

Siamo al cospetto di affermazioni che – se abbiamo ben compreso – pongono l'assurdo del cuore del cristianesimo. E se è così con queste argomentazioni non si liquidano solo certe categorizzazioni o interpretazioni del cristianesimo (come le posizioni attribuite ad Agostino e Tommaso sulla scia della metafisica greca), ma – essendo qui in gioco il suo evento fondatore – il cristianesimo *tout court*.

Alcuni interrogativi

Nell'odierno panorama filosofico quella di Severino è, da oltre cinquant'anni, una voce autorevole e dissonante. Se da un versante, dopo Nietzsche e Heidegger, la denuncia del filosofo bresciano secondo cui il nichilismo sarebbe l'essenza più profonda del pensiero e dell'intera civiltà occidentale non spicca certo per originalità, dall'altro, la radicalità del modo in cui – in parte diversamente da quelli – concepisce il nichilismo[58], lo slancio teoretico con cui articola le sue argomentazioni volte a cogliere la verità dell'essere (verità secondo il nostro, intravista dai greci con Parmenide all'inizio della filosofia, ma subitaneamente caduta nell'oblio dove è stata relegata fino ad oggi), nonché la risonanza che il suo pensiero continua ad avere rendono senza dubbio la sua filosofia un pensiero degno di attenzione. Confrontarsi con Emanuele Severino richiede pazienza, oltre che impegno prolungati.

Il percorso compiuto per cenni in queste pagine ha mostrato come (anche) il cristianesimo, per più di un motivo, abbia intrigato Emanuele Severino e il suo percorso di pensiero e come il filosofo bresciano abbia via via proceduto ad un originale e radicale discorso su di esso sempre svolto in connessione alla tesi fondamentale e ritornante della propria filosofia.

[57] *Ibid.*, p. 240.

[58] Severino stesso è consapevole della radicalità e portanza del proprio discorso sul nichilismo: «L'Occidente è una nave che affonda, ove tutti ignorano la falla e lavorano assiduamente per rendere sempre più comoda la navigazione, e dove, quindi, non si vuol discutere che di problemi immediati, e si riconosce un senso ai problemi solo se già si intravedono le tecniche risolutorie. Ma la vera salute non sopraggiunge forse perché si è capaci di scoprire la vera malattia?» (ID., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 263).

Abbiamo inoltre messo in luce come nell'evento fondatore del cristianesimo, costituito dalla verità (eterna) del *Logos* incarnato nella singolarità di Gesù Cristo Salvatore universale, la vita vivente ed effettiva dell'uomo e del mondo nella sua molteplicità differenziata sia illuminata e perciò salvata[59] dalla e nella sua relazione con l'eterno-nel-tempo (quest'ultimo rappresentato in modo diverso da come è rappresentato in Severino[60]). Con questo si è scorto il nesso (che non si è potuto approfondire) tra il venire al mondo di Dio nel Verbo incarnato e la fede (contrastata tra possibilità di rifiuto e di accoglienza) del discepolo per cui accadono sia la rivelazione sia il cristianesimo stesso ed è venuto alla luce il legame profondo e ormai irrevocabile tra Dio, uomo e mondo.

C'è da chiedersi quanto l'ermeneutica severiniana dell'evento cristiano (che pure ha degli aspetti che presi nella loro puntualità i cristiani e la chiesa faranno bene a considerare: ad es. il senso del parlare della salvezza e di un Salvatore, il rapporto della chiesa con il potere e con la tecnica, il senso dell'intrigo della teologia cristiana con la metafisica greca e la filosofia ecc.) ne abbia colto l'essenza o l'anima. Per altro del cristianesimo di cui egli parla in nome dell'incontrovertibile Severino ha affermato l'assurdo e l'impossibilità, assurdo e impossibilità che appaiono interne al cristianesimo stesso e che, nella veduta del filosofo bresciano, come ogni errore sono eterno errore, il cui eterno tramonto possiamo solo attendere. La cosa richiede approfondimenti ulteriori con l'impegno di voci teologiche oltreché filosofiche, ma il fondato dubbio che rimane è che il cristianesimo così come è rappresentato dal filosofo bresciano sia un cristianesimo individuato e valutato unicamente in base al presupposto filosofico severiniano usato come archiverità. In merito si palesa tuttavia un problema: se la pretesa totalizzante e formalizzante costituisce *la grandezza* del pensiero di Emanuele Severino che gli permette di rigorizzare la questione dell'essere, non è altrettanto vero che ne delinea anche *il limite* dovuto al rischio che la riflessione sulla realtà dal punto di vista dell'eterno e della totalità, condotta con rigorosa logica e benché si sappia non onnisciente, si sostituisca alla realtà stessa viva, molteplice e cangiante, subordinando così a sé il principio da cui ha tratto origine, quel principio (l'essere stesso nella sua imprescindibile e misteriosa stessità con il pensare) che trascende sempre e comunque ogni tentativo di comprensione assolutizzante (la quale se è eventualmente possibile, lo è solo per l'Assoluto stesso) che ne impoverisce la fecondità?

Onorare il senso del confronto richiede inoltre di aprire anche un ulteriore interrogativo: se la filosofia severiniana ha delle cose da dire sul cristianesimo, il cristianesimo inteso a partire dal suo

---

[59] Secondo il Quarto Vangelo la mancanza di salvezza è il rimanere nella notte e nella tenebra; la salvezza riconoscere e accogliere colui nel quale è la luce e camminare in lui nella luce, nel giorno.

[60] Cfr. Gv 17,1-5: «Così disse Gesù. Quindi alzati gli occhi al cielo disse: "Padre, è giunta l'ora, glorifica il Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te. Poiché tu gli hai dato potere sopra ogni essere umano, perché egli dia la vita eterna a tutti coloro che gli hai dato. Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che tu hai mandato, Gesù Cristo. Io ti ho glorificato sopra la terra, compiendo l'opera che mi hai dato da fare. E ora Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo preso da te prima che il mondo fosse». E Gv 7,22-23: «E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano come noi una cosa sola. Io in loro e tu in me perché siano perfetti nell'unità e il mondo sappia che tu mi hai mandato e li hai amati come ami me».

evento fondatore e dai suoi sviluppi nella storia – nel rispetto della diversità del senso e degli statuti epistemologici di filosofia (severiniana) e cristianesimo – non ha proprio nulla da dire (che essa già non sappia) alla filosofia severiniana della Gloria, della Gioia e dell'Eterno immutabile e incontrovertibile? E quanto il pensiero di Severino ha saputo accogliere e raccogliere queste istanze?

Pensare a ciò che queste domande aprono propizierà, ci auguriamo, l'approfondimento volto a chiarire quali siano le possibilità di confronto tra Cristianesimo ed Emanuele Severino.

Bibliografia

- *Bibbia CEI*, Editio Princeps 1971, revisione 1974, revisione NT 1997, revisione definitiva 2008.
- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *cost. past. Gaudium et spes* (7.XII.1965).
- CORON DEBORAH, ZIELO ALESSIA (a cura di), *Vedere oltre. La spiritualità dinanzi al morire: dal corpo malato alla salvezza*, Congresso Internazionale (Padova, 25-28 settembre 2014), prefazione di Ines Testoni, Rupe Mutevole Edizioni, Parma 2014.
- FORTE BRUNO, *Gesù di Nazareth storia di Dio della storia*, Edizioni Paoline, Roma 1982.
- GOGGI GIULIO, *Ragione e fede. Studio sul rapporto tra la ragione epistemica e l'esperienza credente*, Marcianum-Press, Venezia 2009.
- KASPER WALTER, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1985, pp. 240, 256-57, 264.
- KUNG HANS, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel. Prolegomeni ad una futura cristologia*, Queriniana, Brescia 1972.
- MARION JEAN-LUC, *L'idolo e la Distanza*, Jaca Book, Milano 1979.
- MASSIMO IL CONFESSORE, *Capita theologica et aecumenica.*
- MAZZA GIUSEPPE, *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.
- RAHNER KARL, *Corso fondamentale sulla fede*, Paoline, Alba 1977.
- RATZINGER J.A. – Benedetto XVI, *Deus caritas est.*
- SEVERINO EMANUELE, *Destino della necessità. Katà tò chreon*, Adelphi, Milano 1980[3].
- SEVERINO EMANUELE, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995.
- SEVERINO EMANUELE, *Gli abitatori del tempo, Cristianesimo, marxismo. Tecnica*, Armando, Roma 1978.
- SEVERINO EMANUELE, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001.
- SEVERINO EMANUELE, *La Gloria. Ἄσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della Necessità"*, Adelphi, Milano 2001.
- SEVERINO EMANUELE, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.
- SEVERINO EMANUELE, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1967.
- SEVERINO EMANUELE, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.
- SEVERINO EMANUELE, *Techne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *De fide.*

Sitografia

- Video, *Cristianesimo ed Emanuele Severino: quali possibilità di confronto?*, «Facoltà Teologica del Triveneto», 24 giugno 2021, <http://www.fttr.it/cristianesimo-e-emanuele-severino-quali-possibilita-di-confronto/>.

Capitolo settimo

Andrea Toniolo[1]

Un pensiero altro per il cristianesimo? Severino e la rivelazione cristiana

La morte del filosofo bresciano E. Severino, avvenuta nel gennaio del 2020, ha riaperto il confronto tra il suo pensiero e il cristianesimo. Il suo sistema, coerente, rigoroso, complesso, si è continuamente rapportato – forse ancora di più dopo lo scontro con il magistero – con il Vangelo (o come diceva Severino, con il "Messaggio") e la teologia, in particolare l'escatologia e la soteriologia. Pur riconoscendo la distanza (egli ebbe a dire l'incompatibilità) tra la sua proposta e la teologia, diversi interventi, raccolti nel presente volume e frutto di un seminario di ricerca, mettono in luce le possibili convergenze, affinità, intersezioni feconde sia per il cristianesimo ma anche per una ricomprensione del pensiero severiniano. Anche nei punti di massima tensione possiamo cogliere diverse provocazioni, tra cui segnalo – come insistente – la rivisitazione della teologia della fede, troppo debitrice dell'impianto neo-scolastico, e poco connotata biblicamente, la sfida a ripensare la "scacchiera" su cui collocare il Vangelo[2], non solo in seguito alla storia dell'Occidente, ma anche – aggiungerei – a partire da mediazioni culturali (ontologiche, filosofiche, linguistiche) altre rispetto a quelle greco-occidentali.

Mi sono chiesto più volte quali siano le finalità di una ripresa del dialogo e di uno scavo teorico sul rapporto tensionale tra Severino e il cristianesimo, e a cosa possa condurre il dibattito avviato. La ricchezza dei contributi raccolti in questo volume attesta che sono tanti i motivi che assecondano tale sentiero. Il confronto con un pensiero filosofico bene determinato che, pur ponendosi esplicitamente come altro rispetto al cristianesimo storico, difende una struttura ontologica della realtà, rappresenta un forte invito a rivisitare il legame tra la rivelazione cristiana e le varie saldature ontologiche, avvenute nella storia, necessarie per la comunicazione della fede, ma non esclusive. Nello sviluppo del cristianesimo abbiamo assistito non solo al legame con la filosofia greca, ma anche a prese di distanza, vedi il pensiero mistico-renano di Meister Eckhart e lo sviluppo della teologia dialettica contemporanea, come riconosce in parte Severino: «Barth ha compiuto uno dei

[1] Don Andrea Toniolo – Professore di Teologia Fondamentale e Preside della Facoltà Teologica del Triveneto.
[2] Cfr. PIERO CODA, *Follia dell'angelo, follia del crocifisso. La consonanza possibile tra filosofia e teologia*, «Il Regno-Attualità», 2020, IV, pp. 103-104.

tentativi maggiori per “prendere formalmente commiato da ogni sorta di teologia naturale e metafisica, per aderire esclusivamente al Dio che si è rivelato in Gesù Cristo”. Ma per Barth questo Dio è pur sempre l’“Eterno”, che si contrappone al “tempo”, un Dio, cioè, che non intende prendere affatto commiato dal cuore greco della “teologia naturale”, dove “eternità” e “tempo” sono la sistole e la diastole del suo battito»[3].

La storia del cristianesimo attesta che grandi teologi non hanno avuto timore di confrontarsi con filosofie di per sé estranee o distanti dalla verità evangelica, sorte in contesti diversi, ma che si sono rivelate preziose per la comprensione e comunicazione della fede in un determinato tempo. Il concetto di motore immobile di Aristotele non è proprio compatibile con quello del Dio di Gesù Cristo, eppure Tommaso ha utilizzato il pensiero aristotelico per mediare il cristianesimo, soprattutto per mostrarne la coerenza logica e ontologica. Bultmann si servì del pensiero heideggeriano (che aveva preso le distanze dal cristianesimo) per l’interpretazione esistenziale del *kerygma*. Ma torneremo sul rapporto necessario e allo stesso tempo libero, non esclusivo, della rivelazione cristiana con la cultura e le mediazioni filosofiche.

Interpreti autorevoli di Severino hanno espresso, in merito al suo rapporto con il cristianesimo, posizioni diverse, e questo denota una delle ricchezze maggiori emerse nel seminario di ricerca. Da un lato ribadiscono il giudizio perentorio di incompatibilità, (ri-)calcando la tesi severiniana secondo cui il cristianesimo è lo specchio della follia dell’Occidente. Dall’altro lato, riconoscono alcuni importanti “varchi” di confronto, in particolare sui temi escatologici e sullo stesso concetto di eternità. Le diversità interpretative del sistema Severino (che appartengono alla sua *Wirkungsgeschichte*) favoriscono una modalità nuova di ripresa del confronto, che si pone oltre il conflitto storico con il magistero cattolico.

Tra i possibili “varchi” di accesso ne scelgo due: il primo riguarda il tema del dolore e della morte (le questioni escatologiche), il secondo riprende il confronto con un autore, filosofo e teologo dell’Oriente, R. Panikkar, espressione di un pensiero altro rispetto all’Occidente.

1. Il dolore e la morte

Severino ha costruito una soteriologia e una escatologia pienamente “laiche”, ma che attingono continuamente dal vocabolario cristiano. I temi della morte e del dolore, della redenzione e della salvezza, sono affrontati avendo sullo sfondo lo sviluppo del pensiero cristiano e occidentale, anche se in forma critica. L’uomo, secondo Severino, cerca continuamente rimedi e difese dalle forme più emergenti del diventar altro, che gli sono insopportabili, come la morte, il dolore, la sofferenza, l’inesorabilità del tempo. Le religioni (al pari della tecnica, che è la nuova religione) sorgono per

[3] EMANUELE SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, p. 199.

riparare il “danno” della temporalità, della fragilità, della caducità, della morte, che sono esperite come fonte di dolore sempre a motivo della follia dell’Occidente. Esperire la morte (e il dolore) come angoscia, paura, sofferenza dipende dalla volontà interpretante, dai significati, che derivano dalla fede nel divenire altro (la morte come cammino verso il nulla). Anche la fede nella risurrezione (come nella reincarnazione) è rimedio alla morte come annullamento; si tratta di una fede che nasce dalla volontà (di potenza) e non dalla verità incontrovertibile dell’essere ed è impossibile, perché crede che la stessa volontà possa essere presente in enti non identici, identifica ciò che non è identico (colui che è vivo, diventa nulla nella morte e poi ritorna risorto).

La morte, secondo il filosofo bresciano, non è annientamento o annullamento della vita ma *compimento* dell’uomo, della sua essenza: disvela la sua appartenenza al destino della verità/essere (infinito, Gioia, eternità). La morte come Gioia è frutto della liberazione dalla follia del divenire, dall’attaccamento a tale fede: «procedere verso la morte è procedere verso il primo concreto apparire della Gioia»[4].

La comprensione cristiano-occidentale del dolore/morte, invece, afferma che la sofferenza è la via che porta a Dio, e trova in Dio (in qualcun altro) le ragioni e il senso; attribuisce ad essa un valore puramente strumentale, addirittura voluto da Dio, per giungere alla vita eterna. In questo modo il dolore e la morte sono “nulla”, perché dipendono da Dio, sono altro rispetto a quello che sono. Anche da questo punto di vista, secondo il filosofo, il «cristianesimo è un grande specchio del nichilismo»[5]: la salvezza dal dolore è nel futuro, e viene pensata come relativizzazione, superamento, annullamento del dolore e della morte.

Già il pensiero moderno, filosofico e teologico (si pensi allo sviluppo della *theologia crucis*) – e qui concordo pienamente con Severino – reagisce a una comprensione consolatoria o doloristica del dolore e della morte, ridotti a «concime» della felicità futura. La teodicea classica, leibniziana, non regge più: «L’obbiezione più radicale, infatti, che il pensiero contemporaneo rivolge alla nostra tradizione culturale è appunto questa: che la volontà di dar senso al dolore, ponendola all’interno di una prospettiva metafisico-teologica, finisce con ridurlo a qualcosa di accidentale e di apparente»[6]. Invece, il dolore è reale («le lacrime sono vere lacrime»), irriducibile, irredimibile (cfr. la protesta di Ivan ne *I fratelli Karamazov*[7]: niente può riscattare la sofferenza di una bambina martoriata e sottratta alla madre). Severino fa propria tale protesta moderna, nei confronti della teodicea, ma colloca il senso del dolore nell’eternità degli enti: «il *finito*, nella sua essenza più profonda, è *l’infinito*, o, anche che *noi siamo la Gioia*»[8]. L’uomo soffre ma è sempre nella Gioia, anche quando non è avvertita:

[4] GIULIO GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano-Roma 2015, p. 400.
[5] EMANUELE SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 9.
[6] *Ibid.*, p. 266.
[7] FËDOR DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Baldini & Castoldi, Milano 2014.
[8] *Ibid.*, p. 270.

l'uomo «patisce il dolore, essendone tuttavia già da sempre al di fuori, nella Gioia». La contraddizione del dolore è già sempre superata, a motivo dell'eternità degli essenti. Potremmo muovere l'obiezione: dove si radica la verità incontrovertibile della Gioia, la sua evidenza nelle morti drammatiche, nelle sofferenze senza senso, nelle morti causate dalla malvagità?

In *Dispute sulla verità e la morte* (il volume è pubblicato nel 2018, poco prima della sua morte), il filosofo bresciano ritorna abbondantemente sui temi escatologici, sull'errore della morte come «annientamento delle cose e dei viventi»[9]. «La morte-che-annienta» (l'idea che la legna diventa cenere, e quindi muore, per richiamare la famosa metafora) è una maschera che nasconde il vero senso del morire, dato dal compimento della vita. Ritenere la morte come un diventare altro e, quindi, nulla, è *violenza* prima di tutto su se stessi: «L'orrore del diventare altro è, insieme, l'*errore* estremo, l'estrema follia»[10].

La risurrezione cristiana fa parte di tale maschera, poiché la carne, il corpo prima di risorgere diventa nulla, anche se poi Severino ammette: «Eppure, sebbene profondamente sviante, quell'annuncio è una metafora del destino di ciò che, uscendo dalla manifestazione delle cose del mondo, non è diventato niente, ma eterno, e attende di ritornare, nella sua gloria»[11]. Con la "metafora" cristiana Severino si è continuamente confrontato, da essa ha preso le distanze ma rimane il suo primo interlocutore: «I miei scritti non stanno andando verso il cristianesimo: vanno chiarendo il senso della nostra *destinazione* a una Gioia infinitamente più alta di quella che il cristianesimo promette a chi ha avuto fede in Gesù. Certo, rispetto alla crescente violenza del mondo, una società che adotti i valori cristiani è per tutti noi preferibile. Ma le preferenze non risolvono i problemi dell'uomo»[12].

Nella storia dell'Occidente, l'angoscia della morte è rimossa con un'altra angoscia, quella del divenire. Perciò, la vera educazione alla morte, «regina di tutti i dolori», avviene nella misura in cui ci si libera dall'alienazione del divenire, e si riconosce l'eternità di ogni essente, di cui il morire è manifestazione: «l'*eternità* compete *a ogni* essente non perché esso è contenuto originariamente in un Dio, o perché la sua materia è eterna, o la quantità totale di energia dell'universo rimane costante, ma perché esso è quell'essente che è»[13].

Severino accentua la differenza tra la sua comprensione del dolore/morte e quella cristiana. Ebbene, la sua obiezione a una interpretazione strumentale e superficiale del dolore (*dolorismo*) è pertinente, coglie nel segno i limiti di una spiritualità o fede, che ha inteso la sofferenza o morte come "concime" per l'eternità, soprattutto nella mediazione storico-spirituale e teologica. Nel messaggio biblico neotestamentario, in realtà, ci sono diverse interpretazioni del dolore (anche in tensione) ma

---

[9] EMANUELE SEVERINO, *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018, p. 15.
[10] *Ibid.*, p. 135.
[11] *Ibid.*, p. 16.
[12] *Ibid.*, p. 83.
[13] *Ibid*, p. 55.

nessuna esaltazione o uso strumentale. Rispetto a una lettura punitiva del dolore (la dottrina retributiva), trasversale nelle pagine bibliche, domina invece una comprensione esistenziale e rivelativa della sofferenza (vedi il libro Giobbe). Il dolore e la sofferenza sono parte della vita, hanno dignità in sé, sono "necessari" nel senso che manifestano l'essere umano e la gloria di Dio. In essi, infatti, si esprimono, non come atto strumentale ma rivelativo, la presenza di Dio e la forza dell'uomo. Nel capitolo 9 di Giovanni si racconta dell'incontro di Gesù con un cieco dalla nascita. Alla domanda dei discepoli: «Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?», Gesù risponde: «Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio» (Gv 9,2-3).

La morte, dal punto di vista cristiano, non è qualcosa di relativo a qualcos'altro ma è una esperienza che ha dignità in sé, accompagna la vita, le appartiene, è il suo compimento, come sostiene Severino. La morte di Gesù, nei racconti dei vangeli sinottici, viene presentata come il punto di arrivo della sua vita, l'integrale esistenziale di una esistenza donata, pur in tutta la sua drammaticità, perché non è la morte dell'eroe greco ma *mors autem crucis*. Nel quarto vangelo (Giovanni) il momento della morte viene scolpito con questa espressione: «È compiuto» (*Τετέλεσται*, Gv 19,30). La croce è presentata dall'evangelista come un trono di gloria: il re crocifisso appare in tutta la sua maestà. Nella morte si compie la salvezza, che non è redenzione *dal* dolore o *dal* male, ma *nel* dolore e *nel* male. Nel cristianesimo non c'è nessun superamento del crocifisso ma la sua eternizzazione. Il corpo del Risorto è il vero corpo del Crocifisso: i testi biblici non parlano della risurrezione di Gesù come del diventare altro, perché il Risorto è presente con il *suo vero* corpo, che mangia, si lascia toccare, anche se compreso in una dimensione non diversa, ma piena, che Paolo codifica come un bell'ossimoro: *σῶμα πνευματικόν* (1 Cor 15,44).

2. Un pensiero altro rispetto alla "follia dell'Occidente"?

Un secondo "varco" di confronto riguarda la grande critica che Severino muove al cristianesimo storico: la saldatura ontologica con il destino nichilistico della filosofia greca. Lo sviluppo storico della fede cristiana è lo specchio della follia dell'Occidente. In questa critica costante di Severino colgo una questione teologica cruciale, soprattutto nell'epoca contemporanea, in cui il cristianesimo diventa sempre meno occidentale e sempre più mondiale, ovvero inserito in altre matrici culturali. Sono possibili, pensabili, legittime altre inculturazioni della rivelazione, altre mediazioni filosofiche diverse da quella greca, che rimane la prima grande e "necessaria" inculturazione delle verità cristiane?

La questione richiama subito alla mente il noto discorso di Benedetto XVI, dove il pontefice sostiene «la profonda concordanza tra ciò che è greco nel senso migliore e ciò che è fede in Dio sul

fondamento della Bibbia»[14]. Rimarca la sintesi unica tra «spirito greco e spirito cristiano». La concordanza profonda è data dalla nozione di *λόγος*: Dio agisce «con *λόγος*», si comunica come ragione. Il prologo di Giovanni ne è la conferma autorevole: «*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*». L'incontro tra spirito greco ("nel senso migliore", precisa Benedetto XVI) e cristiano non è stato un caso ma «una necessità intrinseca», un avvicinamento già presente nella testimonianza biblica, anche veterotestamentaria (letteratura sapienziale, *in primis*), un fattore decisivo per la divulgazione della fede. Si tratta dell'incontro profondo tra fede e ragione, o meglio dell'analogia tra Dio e la ragione umana, che tuttavia non toglie le dissomiglianze (viene citato il concilio Lateranense IV). Il Dio di Gesù Cristo non si mostra e non ci comunica in modo arbitrario o addirittura contrario alla ragione ma come *λόγος*, anche se il suo essere Amore "sorpassa" la conoscenza. Il Dio biblico è *Αγάπη-Λόγος*. Questa la tesi del teologo e papa Benedetto XVI.

Ma questa è la tesi più contestata dal filosofo bresciano, il quale si mostrò disponibile al confronto qualora si cambiasse la "scacchiera" greca su cui poggia il cristianesimo. La questione, come già accennato, è rilevante per il cammino del cristianesimo al di fuori del vecchio continente, anche solo partendo dalla semplice constatazione che il 70 % dei cristiani non è più in Occidente e incontra il Vangelo con altre *Denkformen*. Sono possibili altri innesti filosofici rispetto a quello greco?

Per cercare di rispondere riprendo un dialogo interessante e a tutto tondo avvenuto tra Severino e Panikkar[15]. Il colloquio apre uno scenario inedito nel rapporto tra il cristianesimo e Severino, perché porta il filosofo a dialogare con altre matrici culturali rispetto a quelle occidentali. Sappiamo infatti che egli si è confrontato quasi esclusivamente con il cristianesimo tomista e neoscolastico, chiaramente legato al pensiero greco. Probabilmente era la mediazione filosofica che intercettava maggiormente la critica severiniana, in essa vi vedeva un pensiero coerente, strutturato, con cui potersi confrontare, il cristianesimo diffuso, soprattutto in passato, a livello catechistico e popolare[16]. Non dimentichiamo che molte posizioni teologiche, soprattutto moderne, si sono poste oltre, per non dire contro, la mediazione aristotelico-tomistica del cristianesimo. La teologia barthiana, dialettica, aveva tacciato di Anticristo la filosofia scolastica, perché attingeva al Dio dei filosofi greci occultando il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe.

Ma veniamo al dialogo tra Severino e Panikkar. Il volume ha il pregio dell'essenzialità: i due pensatori sintetizzano in maniera cruciale le proprie posizioni per metterle a confronto. Iniziano dalla

---

[14] JOSEPH RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, in I*ncontro con i rappresentanti della scienza. Discorso del Santo Padre* (Università di Ratisbona 12 settembre 2006).

[15] Cfr. RAIMON PANIKKAR, EMANUELE SEVERINO, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, a cura di Milena Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2014.

[16] È il cristianesimo che ha segnato fin dalla nascita Severino (come per ogni cristiano delle nostre terre). Ricordo che in occasione di un convegno a Padova egli mi chiese di poter visitare con una guida la Basilica di S. Antonio, perché il papà da piccolo lo portava spesso a Padova nella Chiesa del Santo. Ricordo la sua ammirazione e fascino per la bellezza delle opere visitate.

presentazione delle loro visioni del mondo. Severino parla subito della follia dell'Occidente, radicata nella fede del "divenire altro", e quindi nel non-essere. La "Follia", radice delle varie forme psichiche di follia, è la «fede in ciò che è *impossibile che sia*». Tale fede trova la sua consacrazione nel cristianesimo, secondo cui l'uomo vuol diventar come Dio (simboleggiato dal cibo eucaristico).

L'esistenza degli Dei o Enti immutabili colma i vuoti lasciati dalla fede nel divenir altro, che richiede delle realtà da cui si proviene e in cui si diviene. Questo è il «sottosuolo del nostro tempo», la «fede che domina il Pianeta». La tecnica (e si suoi sottosistemi: economia, finanza, media, eserciti, sanità) è la conseguenza di tale follia: è il super-strumento di cui si servono capitalismo, religioni (cristianesimo e Islam), stati per dominare, realizzare i propri scopi, realizzare la volontà di potenza, senza nessun limite. La convinzione che gli enti siano nulla giustifica la possibilità di annientarli (l'omicidio).

La follia, ribadisce Severino, domina indiscussa l'Occidente ma anche l'Oriente (qui nella sua forma pre-ontologica)!

Panikkar condivide la lettura severiniana sulla volontà di potenza che segna la storia dell'Occidente. Contesta però l'affermazione che la Grecia sia il punto di partenza anche dell'Oriente, aggiungendo che in Occidente stesso ci sono registri diversi. L'India non ha consacrato il divenir *altro* (che è giustamente alienazione) ma il divenire se stessi, e questa non è alienazione. Non ha voluto cambiare, modificare (non sono questi i paradigmi dell'Oriente). Precisa, inoltre, che l'Eucaristia non è diventare Dio ma diventare pienamente se stessi: mangio il pane non per diventare pane ma perché questo diventi me. Inoltre, divenire non significa sempre e solo divenir altro. L'intento di Panikkar è in realtà quello di mostrare una certa vicinanza tra Oriente e Severino, maggiore di quanto pensi il filosofo italiano, che, con franchezza osserva Panikkar, rischia di leggere l'Oriente con categorie occidentali. Ancora, il teologo/filosofo indo-europeo afferma che «la Realtà deve essere la danza del possibile»[17] e non può piegarsi ai canoni del principio razionale di non-contraddizione. L'impossibile non vuol dire irreale, secondo l'Oriente. La (non) contraddizione non è il criterio di Verità. Il pensiero non va ridotto al pensiero logico, alla coerenza logica.

Severino risponde riprendendo l'obiezione al principio di non-contraddizione, e ricordando che lo stesso Kant afferma l'impossibilità o la non certezza di conoscere la cosa in sé. Tale principio appartiene alla storia della follia occidentale, come evoca la metafora efficace della rete e del mare (simboli del pensiero e della realtà). La rete non avanza la pretesa di pescare tutto il mare, perché qualcosa sfugge, giustamente (i pesci più piccoli della rete). Quindi c'è un mare che sfugge e un mare che non sfugge. Ma se ci fosse una super-rete che abbracciasse il mare, tutto, senza fargli violenza, che esprimesse "la vocazione interna del mare", allora saremmo in grado di dire che non può esserci

[17] ID., *Parliamo della stessa realtà,* cit., p.12.

allo stesso tempo (è in contraddizione) il mare che sfugge e il mare che non sfugge. Quel tipo di pensiero (la super-rete) coincide con la realtà.

Panikkar prospetta, a fronte di un tale discorso, il rischio che il pensiero diventi uno strumento, una tecnica per dimostrare l'intelligibilità del reale. La "contra-dizione" non è "contra-essere". La cosa in sé di Kant non è la realtà ma una concettualizzazione della realtà. È necessaria, perciò, una "dimensione mistica" del filosofare, del pensare (capace di tenere insieme anche i contrari, ciò che appare illogico): non basta la rete concettuale (o super-rete) per avvicinarsi alla realtà. L'opposizione non è contraddizione. La visione *cosmo-te-andrica* di Panikkar permette di tenere insieme realtà irriducibili l'una all'altra (cosmo, Dio e uomo), ma che costituiscono una unità, per cui la realtà cosmica è unita a quella umana e divina. Questa la differenza principale rispetto alla comprensione duale dello spirito greco.

Severino ritiene che nonostante le distanze tra i due mondi (Occidente e Oriente) ci sia una solidarietà sotterranea profonda, la stessa fonte anche se poi sono due fiumi diventati estranei. La meditazione orientale rimane pur sempre un esercizio della volontà, una tecnica (yoga) che, se non controlla la natura (Occidente), vuole controllare l'anima.

Il confronto tra i due pensatori non intende operare conciliazioni indebite: si muovono ciascuno dentro un proprio sistema coerente, che lascia trasparire più divergenze che convergenze. Eppure, nel rispetto delle distanze e tensioni, feconde, ci sono *almeno due punti di contatto strutturali, a mio avviso: la categoria di eternità e la concezione non-violenta del pensiero*.

Il primo elemento di vicinanza riguarda l'eternità delle cose, del tutto. La temporalità degli enti è strettamente legata all'eternità, secondo Severino. La visione cosmo-te-andrica di Panikkar lo attesta continuamente. Gli stessi testi biblici neotestamentari parlano di una eternità che è già presente mediante la nozione del Regno, di una beatitudine già posseduta, della provvidenza che si prende cura e mantiene le piccole cose («i capelli del vostro capo sono tutti contati», Lc 12,7). Severino si premura di precisare che la sua nozione di eternità non corrisponde pienamente a quella dell'induismo, dove eterno è l'*atman* (l'io grande), ma non l'io piccolo dei singoli uomini, del loro corpo (che invece viene considerato nulla). Questa visione risente del pensiero greco, platonico, che contrappone lo Spirito eterno, sopra, e le cose passeggere, sotto, destinate a passare, irrilevanti. A questa obiezione, Panikkar risponde che l'eternità non è statica, e che il tema del corpo o dell'io piccolo va compreso dentro la visione complessiva orientale retta dall'idea del *dharma*. La sua visione cosmo-te-andrica prende sul serio la materia e il corpo, e ogni realtà. Le differenze tra i due pensatori, Severino dialettico e razionalizzante, Panikkar dialogico ed esistenziale, non vanno contrapposte ma lette come una mutua fecondazione, senza che l'una si imponga sull'altra. Entrambi parlano dell'eternità di ogni realtà, del valore infinito anche della cosa insignificante, del nesso tra temporalità ed eternità.

È abbastanza facile scorgere l'eco del pensiero filosofico-mistico di Meister Eckhart, secondo cui la creazione non è il passaggio dal nulla all'essere ma la manifestazione di Dio nell'anima. Severino ebbe a dire che «se il cristianesimo affermasse l'eternità nel senso indicato nei miei scritti, allora essi sarebbero gli scritti più cristiani che esistano»[18]. E critica la nozione di *creatio ex nihilo*, che ha fatto propria l'idea del diventar altro da sé del mondo greco: rivela una mentalità creativa e distruttiva, che vuole modificare le cose. Tutto lo sviluppo del mondo occidentale, economico, tecnico, scientifico, politico, capitalistico, è determinato dalla *volontà di creazione*, di potenza creativa e in sé distruttiva (per creare una casa distruggo un prato), semplicemente per il fatto che gli enti diventano nulla, sono nulla.

La nozione di creazione è – provando a reagire a Severino – differenziata nel mondo biblico. Il racconto di Genesi non parla di una creazione dal nulla, ma dal *kaos* al *kosmos*; parla di una creazione legata alla parola (*dabar*) di Dio, che esprime un pensiero eterno di Dio sul mondo. La creazione dell'uomo non è dal nulla, ma a immagine e somiglianza di Dio, nel senso che c'è una eternità dell'essere umano. L'inno ai Colossesi (cap. 1,15-16) afferma che il Verbo incarnato è «immagine del Dio invisibile, primogenito di tutta la creazione, perché in lui furono create tutte le cose». Tutto è stato creato in Lui e tutto sussiste in Lui (non c'è qualcosa che ritorna nel nulla). La creazione in senso biblico non esprime una volontà creatrice/distruttrice, ma una sussistenza eterna di tutte le cose in Dio (e non una dipendenza che "annulla" le cose). Tutte le cose (gli enti) non sono pensate come esposte al nulla ma come partecipi dell'essere del Dio, sono – e qui riprendo Panikkar - «una cristofania, una manifestazione dell'avventura cristica di tutta la realtà incamminata verso il mistero infinito»[19]. Il cosmo, l'uomo e Dio sono pensati insieme: «tutto l'universo è chiamato a condividere la *perichoresis trinitaria*, precisamente in Cristo e per mezzo di lui»[20].

L'incontro millenario del cristianesimo con il mondo orientale (ovviamente con tutte le questioni teologiche implicate) non ha solamente recepito un cristianesimo ellenico ma ha anche, mi pare di poter dire, "de-ellenizzato" alcune nozioni greche, dal punto di vista antropologico, criticando la comprensione dualistica della fede (temporalità-eternità, anima-corpo, materia-spirito, finito-infinito, persona), e teologico. Del resto, anche l'inculturazione greca del cristianesimo, attestata dai grandi concili dei primi secoli (con al vertice quello di Calcedonia del 451 d.C.) non ha significato un semplice travaso del cristianesimo del primo secolo (quello dei testi biblici) nella cultura greca, ma ha operato anche una de-ellenizzazione (rivisitazione) di alcune categorie tipicamente greche (come quella di creazione e di persona), anche se poi il legame tra cristianesimo e pensiero greco si è consolidato con la Scolastica. Nei primi grandi concili è avvenuto allo stesso tempo un processo di

[18] *Ibid.*, p. 41.
[19] RAIMON PANNIKAR, *Cristianesimo. Una cristofania (1987-2002)*, II, Jaca Book, Milano 2016, («Opera Omnia», III), p. 739.
[20] *Ibid.*

ellenizzazione (necessaria in chiave apologetica, primariamente) e de-ellenizzazione della fede (si pensi alla nozione biblica di corpo, difesa dai Padri della Chiesa contro l'eresia gnostica, tipicamente greca). La controversia ariana ha introdotto nel Credo niceno-costantinopolitano una espressione che cambia il pensiero greco della creazione: "generato e non creato", parlando del Figlio. Parla di una generazione eterna, che si differenza dalla creazione in senso greco. Il cristianesimo fin dagli inizi è apparso al mondo greco come follia (l'affermazione di un Dio crocifisso) e come non credibile, come è ricordato in Atti 17,32: «Quando sentirono parlare della resurrezione dei morti, alcuni lo deridevano, altri dicevano: "Su questo ti sentiremo un'altra volta"». Paolo si rende conto che sarebbe stato vano pensare di diffondere il cristianesimo mediante la sola sapienza greca. Lo stesso Benedetto XVI, sempre nel discorso di Ratisbona, parla di purificazione del patrimonio greco, anche se riserva la nozione di de-ellenizzazione per inculturazioni successive (la Riforma, la teologia liberale, l'incontro del cristianesimo con il pluralismo contemporaneo). Ritiene sbagliata e imprecisa la tesi che «la sintesi con l'ellenismo, compiutasi nella Chiesa antica, sarebbe una prima inculturazione, che non dovrebbe vincolare le altre culture». È infatti, secondo il pontefice, impossibile tornare a una inculturazione previa perché il Nuovo Testamento è stato scritto in greco e in contatto con lo spirito greco (presente anche nel Primo Testamento). Il legame con lo spirito greco appartiene alle decisioni iniziali della fede, e sono imprescindibili per la sua comprensione. Non per questo sono da ritenersi esclusive. L'enciclica *Fides et ratio* – l'unico documento magisteriale dedicato interamente al rapporto tra filosofia e teologia – afferma il ruolo fondamentale ma non esclusivo dell'inculturazione greca, lasciando aperto il contributo di ogni pensiero (cfr. FR nn. 72-73). Il principio della teologia, infatti, non è un determinato pensiero ma la Parola di Dio (il Verbo) rivelata nella storia, che entra in circolarità non con una filosofia rispetto a un'altra ma con la ragione del credente. Si afferma l'eccedenza ovvero la non identificazione materiale della Parola di Dio (rivelazione cristiana) con un determinato sistema o linguaggio filosofico, anche se siamo consapevoli che non esiste un Vangelo disincarnato, non mediato da una cultura.

Un secondo elemento che, a mio avviso, avvicina Severino e Panikkar è quello del *pensiero non violento*, che non si impone sulla realtà (come la tecnica) ma fa in modo che sia la realtà (l'essere) a emergere. Il primato della verità dell'essere rispetto alla verità dei significati dati dall'uomo, dell'ontologia sull'etica, della verità come manifestazione e non come prodotto dell'uomo, è espressione di un pensiero *incontrovertibile* non perché è posto dalla ragione con violenza, ma perché è fedele all'essere, rispecchia l'evidenza dell'essere, ed è quindi contrario a ogni volontà di potenza.

Fides et ratio afferma che la grande sfida della ragione è «quella di saper compiere il passaggio, tanto necessario quanto urgente, dal *fenomeno* al *fondamento*. Non è possibile fermarsi alla sola esperienza; anche quando questa esprime e rende manifesta l'interiorità dell'uomo e la sua spiritualità, è necessario che la riflessione speculativa raggiunga la sostanza spirituale e il fondamento

che la sorregge. Un pensiero filosofico che rifiutasse ogni apertura metafisica, pertanto, sarebbe radicalmente inadeguato a svolgere una funzione mediatrice nella comprensione della Rivelazione»[21].

Un pensiero *ontologico non violento* rappresenta senza dubbio per la teologia l'opportunità di rivisitare alcune categorie ("religione assoluta", "verità assoluta"), che possono avere favorito il legame tra potere e fede. Il concilio Vaticano II ha elaborato e assunto come paradigmi imprescindibili per la forma (verità) del cristianesimo nella modernità/mondialità le categorie di dialogo e di libertà (si pensi a due fra i testi più discussi del concilio, *Nostra Aetate* e *Dignitatis humanae*).

Severino afferma che la religione (tra cui il cristianesimo) è *errore ed orrore* dell'umanità, per il pensiero violento generato dalla stessa nozione di fede, intesa come volontà di verità (non riconoscimento della verità in quanto tale). Una affermazione molto forte. Eppure, un confronto serio con tale critica è fecondo, perché mette in guardia dal nesso diabolico e persistente di potere-sacro, e permette di riscoprire la radice non-violenta del cristianesimo, che ha al centro non il Dio della forza ma della Croce. Le religioni, specie quelle di rivelazione, hanno alimentato derive assolutistiche, volontà di dominio, visioni autoritarie del mondo. Nessuno nega effetti storici drammatici di tali derive, e il fatto che le religioni, purtroppo, siano state e siano strumento di potere e di violenza. C'è un legame tra violenza e sacro che appartiene alla storia religiosa. È da porre la domanda: il nesso religione e violenza è costitutivo, strutturale oppure strumentale, contingente? Il nucleo autentico di una religione genera veramente violenza e intolleranza? Il confronto dell'Occidente, culturale e religioso, con l'Oriente secondo la prospettiva della non-violenza potrebbe illuminare e servire molto alla «purificazione della memoria».

3. Una feconda incompatibilità?

Secondo Severino esiste una super-rete capace di cogliere il mare e far emergere la "vocazione" del mare. Secondo Panikkar il mare esiste e viene prima di ogni tipo di rete o super-rete. Sono posizioni alternative? Dobbiamo per forza ricondurle allo stesso ovile? Non è fecondo mantenere la distanza critica?

Le stesse domande potremmo porle in merito al rapporto tra Severino e il cristianesimo nel suo insieme. A livello teologico ci sono nodi strutturali di distanza: il tema della storicità della fede, che esprime il carattere complesso, ricco, incarnazionale della verità cristiana, senza per questo intenderla come contrapposizione tra essere e nulla; il tema della creazione in senso biblico, che non è "creare dal nulla" (questa è una lettura della teologia scolastica), come se Dio si rapportasse al nulla, ma atto di amore eterno, per cui ogni ente partecipa all'eternità di Dio, pur non essendo Dio; il

[21] GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, Editrice l'osservatore romano, Città del Vaticano 1998, p. 124.

rapporto con un Dio personale, che è imprescindibile nella comprensione dell'essere come amore (l'identità specifica del Dio cristiano). G. Goggi evidenzia tre punti di massima tensione di Severino con il cristianesimo: l'impossibilità dell'incarnazione, della fede, della risurrezione.

Eppure, il complesso pensiero severiniano è mosso continuamente dal confronto con il Vangelo (che egli chiama "cristianesimo ideale", "il Messaggio", per distinguerlo dalla mediazione scolastica). Si rapporta costantemente con le categorie della rivelazione cristiana (verità, salvezza, escatologia, eternità). Non è il Messaggio ma la mediazione greca che costituisce, per Severino, l'"occultamento" del cristianesimo ideale[22].

L'intento del dia-logo non è, a mio avviso, quello di ridurre l'uno all'altro, di forzare conciliazioni, ma di trovare dei "varchi di comunicazione", in modo che un pensiero diventi interruzione benefica per l'altro. L. Messinese[23] definisce Severino una "scossa maieutica", che spinge a riconsiderare il pensiero metafisico, e nel nostro caso il rapporto tra cristianesimo e ontologia greca. La questione più attuale che intercetto come "scossa maieutica" per l'intelligenza della rivelazione cristiana (nella sua matrice imprescindibile biblica), è quella del nesso tra verità cristiana e ontologia greca. Secondo Severino «la verità (possibile) del Messaggio, in questo espressa dai dogmi storicamente formulati, è espressa in un linguaggio dominato dall'alienazione del senso dell'essere. Per chi sappia guardare, tuttavia, la verità del Messaggio si lascia scorgere anche nell'espressione alienante»[24].

Il confronto può aprire spazi inediti all'intelligenza della rivelazione cristiana e, viceversa, all'intelligenza di Severino. *Ciò che interessa è il confronto con le forme dell'intelligenza dell'essere*. E il cristianesimo non può temere tale confronto.

Bibliografia

- *Bibbia CEI*, Editio Princeps 1971, revisione 1974, revisione NT 1997, revisione definitiva 2008.
- CODA PIERO, *Follia dell'angelo, follia del crocifisso. La consonanza possibile tra filosofia e teologia*, «Il Regno-Attualità», 2020, IV, pp. 103-104.
- DOSTOEVSKIJ FËDOR, *I fratelli Karamazov*, Baldini & Castoldi, Milano 2014.
- GIOVANNI PAOLO II, *Fides et Ratio*, Editrice l'osservatore romano, Città del Vaticano 1998.
- GOGGI GIULIO, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano-Roma 2015.
- MESSINESE LEONARDO, *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Edizioni Dedalo, Bari 2013.
- PANNIKAR RAIMON, *Cristianesimo. Una cristofania (1987-2002)*, II, Jaca Book, Milano 2016, («Opera Omnia», III).

[22] EMANUELE SEVERINO, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001, p. 101.
[23] Cfr. LEONARDO MESSINESE, *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Edizioni Dedalo, Bari 2013.
[24] EMANUELE SEVERINO, *Il mio scontro con la Chiesa*, cit., p. 116.

– PANNIKAR RAIMON, SEVERINO EMANUELE, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, a cura di Milena Carrara Pavan, Jaca Book, Milano 2014.
– RATZINGER J.A. – Benedetto XVI, *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, in *Incontro con i rappresentanti della scienza. Discorso del Santo Padre* (Università di Ratisbona 12 settembre 2006).
– SEVERINO EMANUELE, *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018.
– SEVERINO EMANUELE, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001.
– SEVERINO EMANUELE, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.

Parte seconda:

La riflessione filosofica

Capitolo primo

Fabio Farotti[1]

Il cristianesimo come *alter ego* folle del destino

1. Cristianesimo come la *più alta* sapienza isolata

Richiamandomi al nesso (*necessario* – secondo il destino della necessità) chiarito da Emanuele Severino ne *La morte e la terra*[2] fra terra isolata dal destino e pura terra (= la terra che appare nel destino *non* contrastato dall'isolamento nichilistico), onde ogni evento della terra isolata si fonda sulla terra non isolata o pura, rispetto alla quale non è tutt'altro, ma l'*esito stravolto* di un corrispondente essente non isolato; e considerando che ciò vale per qualsivoglia essente, dunque anche per ogni forma di sapienza isolata dal destino (dalla filosofia greca, alla scienza moderna, all'Illuminismo, all'Idealismo, al Comunismo…), alla luce insomma di questa corrispondenza fra terra isolata e terra pura, *tento* – nel saggio *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*[3] – di mostrare che fra tutte le forme di sapienza della terra isolata, il cristianesimo è la *più simile* al destino della verità (di cui i "cosiddetti" libri di E. Severino sono la testimonianza).

Questo stesso – il destino stesso, cioè – ma, radicalmente stravolto in quanto preso nella rete sfigurante dell'ontologia greco-nichilistica che, del tutto condivisa, il cristianesimo si porta in seno.

In contrapposizione, direi che la sapienza *meno simile* al destino, agli antipodi dunque, nell'isolamento, rispetto al cristianesimo è costituita dal pensiero di Leopardi e Nietzsche.

Tra questi due estremi, si dispiegano tutti i medi da cui è costituita la cultura e la civiltà occidentale, ormai planetaria.

Il cristianesimo, dunque, complessivamente considerato come la sapienza della terra isolata, nell'abissale distanza, *più simile* al destino della verità. Lo sforzo più disperatamente proteso ad affermare *l'eternità di ogni essente nella Gioia*, sulla base della persuasione preliminare – e fatale! – del diventar nulla e da nulla. (Non per caso, direi, nell'Opera severiniana ci si imbatte non di rado in preziose immagini tratte dalla grande miniera cristiana, per illustrare in forma metaforica, perciò più immediatamente fruibile, la spaventosa complessità concettuale del destino).

---

[1] Fabio Farotti – Docente al Master *Death Studies & the end of life* all'Università Degli Studi di Padova.
[2] EMANUELE SEVERINO, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
[3] FABIO FAROTTI, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, University Press, Padova 2021.

Il cristianesimo dunque che, se per sé preso è *contraddizione* (duplice: 1. rispetto alle proprie premesse ontologiche greco-nichilistiche; 2. rispetto al destino), assunto invece come non separato dal destino (suo necessario retroscena, come di ogni cosa), ne è anche il più alto *presagio*.

Si tratta della tesi di fondo del saggio: il cristianesimo come contraddizione e presagio (il più alto).

Anche ogni altra forma di sapienza isolata stringe necessariamente un nesso di similarità col destino (= esprime, immersa nella follia, il destino o qualche suo tratto), ma, diciamo, complessivamente, restandone più remota e aliena: "meno simile".

E però il "cristianesimo" non si presenta come una sapienza compatta e univoca; anzi, come ben si sa, estremamente variegata e spesso duramente conflittuale.

Di qui il problema. Tra le forme di "cristianesimo" così diverse e contrastanti quali la (sua) storia ci mostra, quale privilegiare come la *più simile*, nella distanza incolmabile, al destino?

In fondo abbiamo già risposto: quella meno segnata dalla coerenza nichilistica che necessariamente, per altro, gli urge dentro, e dunque quella in cui, nonostante tutto (e cioè contraddittoriamente), l'impegno di assegnazione dell'eternità gioiosa ad ogni cosa è massimo. Sino a raggiungere persino i corpi individuali (nella resurrezione finale). Questo il *criterio* del privilegiamento: il "cristianesimo" nella sua forma *più contraddittoria* e perciò meno rispettosa delle proprie premesse greche – quasi non ci fossero, nel mentre che pure sono riconosciute con viva potenza – circa la "certezza inconcussa" riguardo all'"esperienza" intesa come ciò in cui si *mostra con evidenza il diventar nulla e da nulla* (donde un Dio che crea *ex nihilo*, il dolore come vero *annientamento*, e il libero arbitrio dell'uomo, analiticamente implicante l'*ancor nulla* del futuro).

Daccapo: lo sforzo più potente (rispetto a *ogni* altra sapienza della terra isolata, Oriente incluso) di affermare l'eternità di ogni cosa, restando totalmente immersi nella persuasione del divenire come creazione e annientamento. Sì che proprio esso che, a suo modo (e cioè alla rovescia), ci indica la via, proprio esso è destinato necessariamente a perderla (a non trovarla sin da principio né mai) e ad annunziare che *Dio è morto*: speculativamente parlando è il cristianesimo stesso infatti (e, alla sua radice, la Grecia) che parla in nome della "verità" (= della coerenza della follia) in Leopardi e Nietzsche.

Dunque non il cristianesimo *demistificato* (demitizzato) e cioè progressivamente svuotato rispetto alle sue più grandi intuizioni (i "dogmi"), ove l'alibi dello spazio da riconoscere allo "spirito" – che poi a ben vedere è sempre lo "spirito del divenire" –, liberandolo dalla lettera e dal mito, finisce per ucciderlo proprio nella sua presaga grandezza.

Allora quello più tradizionale e "dogmatico" (da S. Paolo, suo "fondatore", ad Agostino e Tommaso, sino ai più grandi papi del nostro tempo: Paolo VI, Giovanni Paolo II e Benedetto XVI), quello cioè che fermamente sostiene la trascendenza di Dio e il suo essere atto puro, l'incarnazione

storica del Figlio, la sua nascita dalla vergine Maria, la sua morte (reale, storica) e la sua resurrezione (non metaforica!), la provvidenzialità della storia, l'idea di "uomo" come figlio di Dio, l'Apocalisse, il Giudizio Universale e la resurrezione dei morti (imprescindibile!) e anzi dell'intera Natura.

Quello più tradizionale, s'è detto.

Ma anche e non di meno, aggiungiamo, il cristianesimo mistico-negativo, in cui certe intuizioni vertiginose (si pensi anzitutto al profondissimo Eckhart, cui è dato ampio spazio nel testo) eliminano bensì, tendenzialmente, il "dualismo" (contraddittorio) della tradizione e par dunque che inclinino all'ontologismo moderno (Spinoza, Hegel), ma in modo tale anche da avvertire, indovinare, straordinariamente presentire un'indicibile dimensione "altra", infinita; entro di "noi", in cui consisterebbe il nostro più vero "io" – di là dal nostro stesso "esser uomo", dal suo "volere" e "sapere". Così il *Grund der Seele* in Eckhart – il fondo dell'anima[4] – può ben richiamare e corrispondere, nella terra isolata, all'Io del destino; allo stesso modo e analogamente, la *Gottheit* – l'Uno, la Divinità (*Divinidad*, dice san Giovanni della Croce), infinitamente più profonda di *Gott* (Dio) – di là da "Dio" medesimo[5], dal suo operare e dal suo stesso essere in relazione al mondo, può a sua volta esser assunta come segno e presagio, sia pur strozzata dall'isolamento, di una inaudita totalità infinita ed eternamente inviolabile – alludiamo all'*apparire infinito* testimoniato dal destino, in cui ogni ente è davvero, eternamente, se stesso[6]. (Il che non significa affatto che il frate domenicano Eckhart, probabilmente il più grande dei mistici, pur processato per eresia, intendesse negare la prospettiva ortodossa – la "vera fede" –, che anzi, prima di morire, conferma appieno).

Laddove, per restare al misticismo, grandi lampi presaghi di destino non si rintracciano, a nostro parere solo all'interno della prospettiva filosofico-speculativa di esso (Böhme, Eckhart, come la straordinaria Margherita Porete), ma anche in quello più facilmente – ma erroneamente – riducibile a privato *feeling*, in cui consiste il cosiddetto misticismo "sentimentale", soprattutto e in particolare femminile: da Angela da Foligno a Giuliana di Norwich a Maria Maddalena de' Pazzi…, formidabili "medium" (talvolta semianalfabete) capaci delle vertigini metafisiche più sorprendentemente *presaghe* (rispetto al destino della verità e della sua Gloria).

---

[4] «Qui il fondo di Dio è il mio fondo e il mio fondo è il fondo di Dio. Qui io vivo del mio proprio, come Dio vive del suo proprio. Chi mai un attimo guardò in questo fondo –, per questo uomo mille marchi di fulvo oro coniato sono quanto un soldo falso» *In hoc apparuit charitas Dei in nobis*, in MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche del tempo liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014, p. 711.

[5] «Perciò preghiamo Dio [*Gottheit*: l'indicibile Abisso al di là dell'"essere": si pensi all'Uno di Plotino] di diventare liberi da Dio [*Gott*: il "Dio" oggettivo, storicamente variante, foggiato a nostra immagine, strumento dei nostri desideri e persino in quanto "padre" o addirittura come trinitario fondamento creatore]» (*Beati pauperes spiritu*, in ID., *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1988, p. 133). Come si sa la chiave d'oro del pensiero eckhartiano (se lo ricorderà Heidegger) è il "distacco" (*Abgeschiedenheit*, *Gelassenheit*): da sé stessi anzitutto (corpo e psiche), ma anche da ogni rappresentazione, come tale idolatrica, di "Dio".

[6] «L'attualità suprema» (EMANUELE SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 64); «l'infinita concretezza del Tutto […] al di là di ogni infinito dispiegamento della terra e dunque dell'Immenso [stesso] della terra che salva, degli infiniti altipiani della gloria della Gioia […] la Gioia che sovrasta ogni terra è destinata a mantenersi all'infinito in questo suo sovrastare» (ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, pp. 586-7); «l'inesauribile concretezza del Tutto» (*ibid.,* p. 680).

2. Cristianesimo salvato dal destino

Tutto ciò, diciamo, assumendo per noi un valore inestimabile non già *sibi relictus* (= di suo il cristianesimo, per interna necessità, cede a forme ben più coerenti di nichilismo), ma posto in relazione al destino e così – *solo così*! – salvato dall'altrimenti irrevocabile sentenza leopardiano-nietzscheana: "Dio è morto e resta morto", come tale "incontrovertibile" all'interno della "necessità" su cui l'isolamento cresce.

Rispetto a ciò, dicevamo, l'opera di apparente "purificazione" del *κήρυγμα* intentata dalla modernità (in buona fede – che però, in quanto fede, trascendentalmente, ancorché non intenzionalmente, è sempre *mala* fede) rende in verità il cristianesimo un fantasma insipido e inconsistente (la confusione alla fine è tale che in Gentile è addirittura clamorosamente identificato con l'attualismo, cioè con una delle forme più rigorose di nichilismo!), in cui il suo esser contraddizione (all'interno dell'isolamento) si fa sempre meno aspro e meno disturbante (rispetto al nostro laicismo invertebrato) e per conseguenza e corrispondentemente il suo preziosissimo valore di *presagio* tende senz'altro a ridursi a zero[7]. (Una volta che «il divenire viene avvalorato in modo assoluto»[8], nessuno stupore, scrive M. Vannini, che il cristianesimo non sia [più] «un mito disturbante il corso della vita stessa»[9]. Per forza! Inteso Dio come non altro che *movimento e vita*, come continuamente ripete, ci troviamo nella condizione di chi battezza il divenire "Dio": *ego te baptizo piscem*, diceva in tempo di quaresima il cardinale Mazzarino al piccione tartufato che ingolosiva Luigi XIV).

Giacché, ripetiamo, è proprio nella sua più radicale e testarda incongruenza rispetto all'ontologia greca (totalmente condivisa) che è *il più simile* al destino. Il culmine, per così dire, fra

---

[7] In profonda analogia, valga come esempio il "cristianesimo" (cattolico) di MARCO VANNINI (*Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007; ID., *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2011; ID., *Introduzione a Eckhart*, Le Lettere, Firenze 2018; ID., *Mistica, Psicologia, Teologia*, Le Lettere, Firenze 2019), *in rebus* senz'altro allineato all'attualismo, ancorché in forma del tutto implicita (nei suoi scritti, sorprendentemente dato il "taglio", Gentile non è mai nominato), cioè alla celebrazione del divenire dello "spirito", che egli non esita ad attribuire immediatamente e senza residui allo stesso Eckhart. Il quale, come si sa – e come ben si accorse papa Giovanni XXII, che dinanzi alla sua nuova concezione del divino, coerentemente lo accusa di eresia –, offre certamente il destro a una interpretazione idealistico-immanentistica, lasciando tuttavia ampio campo nei suoi scritti di frate domenicano, fra il XIII e il XIV secolo, ad aspetti oggettivamente e inevitabilmente legati alla tradizione (l'amato Agostino!) e comunque a una concezione della trascendenza, in quanto infinita riserva di significato, non certo riducibile alla gentiliana "trascendenza" intesa come *autotrascendenza* dello spirito trascendentale del mondo! Tra i moltissimi esempi possibili: «Dio non si rivela in questa vita mai tanto, che questo non sia un nulla di fronte a ciò che egli è. Per quanto la verità sia nel fondo [dell'anima], questa è però nascosta e occulta all'intelletto. E sinché è così, l'intelletto non viene sostenuto in modo da avere quiete [*cor meum inquietum est donec requiescat in te, Domine*: Agostino] in un oggetto immutabile» (MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche*, cit., p. 255). Per quanto cioè la verità abiti nel fondo dell'intelletto, che perciò può ben partorirla (= generazione del *Lógos* la chiama Eckhart: traslazione cristiana della maieutica socratico-platonica), essa però, nella sua infinità, *anche* trascendente (= *panenteismo*: confermato da Spinoza attraverso gli infiniti attributi di Dio, di cui il pensiero umano ne conosce solo due), gli resta *anche* occulta. "Pensare", già per Eckhart (che così anticipa Spinoza) è atto divino (lo stesso san Paolo, in uno dei passi più arditi delle sue lettere, giunge a scrivere che «noi abbiamo il *noûs* di Cristo»: 1 Cor 2,16), ma, nel suo essere in sé, Dio (*Gottheit*) oltrepassa ogni cognizione che ne abbiamo (che ha di sé in noi), concretizzandola all'infinito.

[8] MARCO VANNINI, *Dialettica della fede*, cit., p. 134.

[9] *Ibid.*, p. 131.

le sapienze della terra isolata e che, sulla base della persuasione del diventar nulla e da nulla, costituisce il tentativo più grandioso (e fallimentare) di tentare di impedire che le cose – *ogni* cosa – diventino nulla e perciò sian, *tutte*, eterne (il che è pure cristianamente aberrante[10]).

3. Destino e fede (cristiana)

Cristianesimo e destino si danno dunque la mano? Ma anche l'errore più grave e aberrante (che in quanto *errare* è ben qualcosa) è tenuto per mano dal destino (fondamento della stessa contraddizione – distinta come tale e cioè in quanto essente dal suo contenuto *nullo*). Cui nulla sfugge, escluso il nulla. Che però, essendo nulla, neppure può sfuggire (mentre il suo *positivo significare* – come di ogni altro concetto autocontraddittorio – è a sua volta un non-niente, dunque parte del destino e del Tutto).

A maggior ragione il cristianesimo. Che non è solo "qualcosa", ma una grande forma di sapienza. Profondamente avvelenata bensì, ma non a tal punto da non potersi costituire – essa, davanti a tutte – come l'*alter ego folle del destino*.

Il che ci sembra proprio il massimo di riconoscimento del valore del cristianesimo. Ché se si volesse *di più* – in merito cioè a una maggiore vicinanza (se non una sostanziale identità) tra cristianesimo e destino (alludiamo in particolare ai lavori di Leonardo Messinese e Giuseppe Barzaghi[11]) –, allora, diciamo, ci si troverebbe a forzare a tutti i costi il cristianesimo, volendo mettere il proverbiale vino nuovo (la testimonianza del destino: non rinchiusa in questa o quell' "opera" di Severino, ma intesa come quell'*unico Libro* che va da *La struttura originaria*[12] del 1958 a *Testimoniando il destino*[13] del 2019, soprattutto attraverso la formidabile trilogia: *La Gloria*[14], *Oltrepassare*[15] e *La morte e la terra* [16]) negli otri vecchi – e si sa come va a finire. Chiediamo infatti: perché, per fare un solo esempio, intendere il termine paolino "piano, disegno" (di Dio): *πρόθεσις* (*Rm* 8,28) – così G. Barzaghi in un dibattito con Severino (Bologna 2015) – *non* in termini platonici (quando l'intero cristianesimo è imbevuto, *lato sensu*, di platonismo)? Perché mai e su che base, se non su quella di *volerlo* avvicinare, quando non addirittura identificare, al *destino*? Volontà

---

[10] Lo sapeva bene Eckhart, il quale – a fronte della super trascendenza dell'Uno/*Gottheit*, anticipando Leopardi e messo sotto accusa dall'autorità ecclesiastica (si tratta di uno dei passi incriminati) – sosteneva che «tutte le creature sono un puro nulla: non dico che siano poca cosa o qualcosa, ma che sono un puro nulla». (Le ventotto proposizioni incriminate di Eckhart, unitamente alla Bolla papale che lo accusa, son raccolte da ID., *Introduzione a Eckhart*, cit., pp. 21-4).

[11] Cfr. LEONARDO MESSINESE, *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino*, Città Nuova, Roma 1985; ID., *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010. GIUSEPPE BARZAGHI, *Soliloqui sul divino*, EDS, Bologna 1997; ID., *Ambientazione teologica del concetto severiniano di "gioia"*, in ITALO VALENT (a cura di), *Cura e salvezza. Saggi dedicati a Emanuele Severino*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000, pp. 229-241.

[12] EMANUELE SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 1958.

[13] ID., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019.

[14] ID., *La Gloria,* Adelphi, Milano 2001.

[15] ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

[16] ID., *La morte e la terra*, cit.

(preferenza, fede, ipotesi): che è dire *assenza di necessità*! Una volta cioè concordi *sull'eternità dell'ente in quanto ente*, perché mai voler parlare ancora di "Dio", di "fede", di "preghiera", di "libertà", di "creazione" e di "creature" –, tutti termini che il destino *abolisce*, oltrepassandoli definitivamente come espressioni del grande Errore?

Giacché *Dio*, per definizione, è il Signore del diventar nulla e da nulla; *fede* è volontà di potenza; *pregare* vale "carpire" (e se lo si usa come "abbandono" al destino, vorremo intendere tale abbandono nel segno alienato del "dover essere" e dunque del "libero arbitrio"?); *libertà* implica l'ancor nulla del futuro (se umana) e il nulla del mondo (se, *ab aeterno*, divina[17]); *creatura* significa esser un essente per sé nullo[18]. Parole della Follia.

E infine: ma perché mai avendo a disposizione un sapere incontrovertibile e scevro di presupposti, che è dire un vino meraviglioso, mescolarlo con l'acqua equivoca della nostalgia a tutti i costi? In tal caso – volendo appunto, si diceva, *di più* – ottenendo infinitamente *di meno* e cioè un'impossibile identità fra contraddittori.

4. Annientare l'annientare

Mi avvierei alla conclusione di questo breve lavoro con due considerazioni, più una "provocazione" quanto all'intendimento del Cielo cristiano.

La prima – in questo paragrafo – riferita a san Paolo, in quanto le sue *Lettere* ci pare raccolgano entrambi gli aspetti del cristianesimo che abbiamo inteso valorizzare come *similare* al destino: anzitutto in quanto fondatore di quello che sarebbe divenuto il cristianesimo dogmatico; inoltre, in quanto, al tempo stesso, straordinario mistico, come tale capace di intuizioni chiaroveggenti e profezie sorprendenti. Miti, certamente (per di più contraddittori), se lasciati a sé; presagi, se posti in relazione al destino.

---

[17] Severino ha chiaramente mostrato che un Dio libero – come l'intende la teologia cristiana (e non per fede, ma, come anche insegnava G. Bontadini, per la "necessità" di *separarlo* dal divenire del mondo, essendone altrimenti coinvolto) – si trova ad essere in potenza, *ab aeterno*, creatore e non creatore; altrimenti sarebbe sì puro Atto (come anche lo si vuole), ma allora *non* libero e perciò o creatore o non creatore (o puro Atto o libero: *aut-aut*). E aggiunge: «Il concetto di un divino Atto puro creatore libero del mondo è una contraddizione non solo perché implica che l'Atto puro sia un ente in potenza, ma anche per il modo in cui la metafisica creazionistica intende il rapporto fra l'Atto puro e il tempo. La creazione, dice questa metafisica, non avviene nel tempo, ma è creazione del tempo; Dio non è nel tempo. Ma proprio per questo è impossibile che l'essere in potenza – che, si è visto, compete necessariamente all'Atto puro liberamente creatore – *preceda*, inscrivendosi pertanto nel tempo, il libero atto creativo di Dio: come si è detto, l'essere in potenza, da parte dell'Atto puro, è *ab aeterno*. Così come *ab aeterno* l'atto creatore (essendo impossibile che esso sia nel tempo, come è impossibile che l'Atto puro sia nel tempo). Da ciò segue che l'Atto puro, libero creatore del mondo, è *ab aeterno* – e pertanto *sub eodem* – in potenza e in atto creatore libero del mondo […] creatore in atto *in quanto* è creatore in potenza» (ID., *Dike*, Adelphi, Milano 2015, pp. 314-5). Dunque, nella sua *libertà*: non solo atto *impuro* (giacché è anche potenza), ma anche – nella (libera) *eternità* sua – atto in quanto potenza e potenza in quanto atto.

[18] E se si vuol dire che "creazione dal nulla" non significa che le cose sono tratte dal nulla, ma che non aggiungono nulla a Dio, *ciò significando la loro eternità* (sì che non c'è che Dio), allora non si capisce perché voler a tutti i costi tener in vita un termine – "creazione" –, cui attribuire il significato *opposto* rispetto a quello con cui da sempre la filosofia (anche e soprattutto cristiana) l'intende. (E perciò concepito come un "creare" che non crea "dal nulla", ma che proprio *non crea nulla*: un creare-non creare).

Ebbene, in forma assai sintetica (perciò inadeguata, per l'altezza del tema) richiamerei un paio di passi della *Lettera ai Romani* (della quale massima è stata l'influenza sulla storia della Chiesa: da Agostino a Tommaso, da Lutero a K. Barth, dal Concilio di Nicea al Vaticano II).

«Penso che le sofferenze del tempo presente non hanno un valore proporzionato alla gloria cui siamo destinati» (8,18): grande presagio! Immediatamente a seguire è evocata da Paolo «l'attesa spasmodica delle cose *create* [corsivo ns.]», dunque «sottoposte alla caducità [= cadere dall'essere nel nulla]»: si tratta del nichilismo che abita il cuore del cristianesimo (che dice "Dio" e [perché] pensa "mondo"): Dio «chiama all'essere le cose che non sono» (4,17). Paolo è uomo colto (come si può avvertire anche nel suo celebre discorso dell'Areòpago: cfr. At 17,22-33) e la chiave dell'onto-teologia greca gli risulta "naturale" (se e poiché c'è divenire, c'è l'Immobile divino); «sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre unitamente le doglie del parto» (8,22), ma infine le creature saranno liberate dalla schiavitù della corruzione (del diventar nulla) e allora «chi ci separerà dall'amore di Cristo?» (8,35).

Confermando la salvezza del tutto *mediante l'annientamento*, nell'*Apocalisse* Dio dice: *ecce nova facio omnia* (21,5). "Faccio": *poìesis*: il "nuovo", «cielo nuovo e terra nuova» (21,1) sorge dal nulla e il "vecchio" se ne va nel nulla. E Dio si conferma la suprema *aitìa*: la causa che conduce gli essenti dal niente all'essere al niente. Analogamente l'Amore cristiano *annienta* infine dolore e morte, ma non sa – come insegna il destino – che l'essenza della morte e del dolore è proprio la fede nell'annientamento delle cose. Sì che l'Amore che chiede trionfante alla morte «dov'è il tuo pungiglione?» (1 Cor 15,55), «parla con quel pungiglione conficcato nella lingua»[19] (immerso dunque nell'odio).

In tal modo la "salvezza" cristiana delle cose passa attraverso la fede circa il loro diventar nulla: esse dovrebbero cioè salvarsi perdendosi definitivamente. È l'assurdo del cristianesimo; tuttavia testardamente proteso, come non accade in altre prospettive, nel sostenere la Gloria eterna dell'essente in totalità: contraddizione e presagio.

5. Se il dolore è vero e reale

La seconda considerazione si riferisce al *senso* del dolore (e della morte, regina dei dolori) nel cristianesimo e nel destino, dunque alla differenza abissale che segna la loro "vicinanza". Ove è chiaro che si tratta di un prolungamento/approfondimento del contenuto del precedente paragrafo (si rilevi che il cristianesimo da sempre vede nella sofferenza il centro dell'esperienza umana).

Il dolore come *via crucis* della Gloria e della Gioia.

---

[19] EMANUELE SEVERINO, *Oltrepassare*, cit., p. 69.

È ciò che con incomparabile potenza il cristianesimo annunzia, con riferimento prioritario alla figura del Cristo, l'uomo-Dio. Ma, imbevuto di nichilismo, si trova necessariamente a *passare il segno*. Chiariamo in che senso.

«La corruzione porta seco un danno», scrive Agostino (*Confessioni*, VII, 12), ove per "danno" s'intende, grecamente, l'annientamento in cui la corruzione consiste[20]. Si tratta della radice del dolore, evidente della stessa "evidenza" del diventar nulla (di ciò che più ci sta a cuore).

Userei allora questa similitudine: come *vere* tracce indicanti il Nord è impossibile che, in quanto *vere*, guidino al Sud, così un *vero* dolore – e cioè un (creduto) *vero* annientamento (è qui che si passa il segno) – è impossibile che costituisca la via che conduce alla Gioia.

Ora il dolore è certo necessario alla concretezza della Gioia (come l'errore alla Verità), non però come vero e reale, ma come *fede* che esso si realizzi (e cioè *non* passando il segno), ancorché l'*incubo* in cui consiste il dolore sia certo a sua volta realissimo e, non di rado, atroce.

A questo proposito vale la pena di richiamare il celebre dialogo tra Ivan Karamazov e suo fratello Alësa[21] e considerare il concetto di "eterna armonia", cristianamente intesa, che, com'è noto e in opposizione al fratello, Ivan rifiuta. In che consiste? Nella cancellazione escatologica di tutte le sofferenze patite dall'uomo. Nel loro riscatto finale. «Esiste la revoca della sofferenza passata», scrive Benedetto XVI[22].

Ebbene, diciamo, si tratta di capire, integrando in tal modo le ragioni appena esposte, che – stante l'ontologia su cui si innerva il cristianesimo – ciò è *impossibile*.

Non solo perché la felicità finale non può far sì che il dolore patito non sia stato patito, ma anche e soprattutto perché una vera Beatitudine non può esistere solo "laggiù", "altrove"; non può non farsi cioè sentire in qualche modo anche qui e ora, coinvolgendo nella sua eterna verità onniavvolgente qualsiasi vicenda e perciò togliendo evidenza al dolore patito. Se gli uomini «già durante la sofferenza sono destinati alla beatitudine, questa destinazione stravolge la sofferenza e finisce col vanificarla»[23]. Laddove la realtà del dolore – in quanto annientamento (creduto) vero di ciò che sta a cuore – è lo spettacolo (creduto) immediato anche per il cristiano: ritenuto oggettivo, vero (rispetto a cui egli spera – ma ormai il lupo è entrato nell'ovile – in un contraddittorio riscatto).

Se e poiché c'è divenire (= diventar altro) non può esserci che divenire. Se e poiché c'è dolore (= annientamento di ciò che amiamo), non può esserci che dolore. Stessa evidenza, identica inferenza.

---

[20] Agostino non ha alcuna esitazione nel riconoscere, come cosa che va da sé, che la morte è «annullamento della vita» (*La città di Dio*, Luigi Alici (a cura di), Bompiani, Milano 2015, p. 613).
[21] Cfr. FËDOR DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, V, §§ 3-4.
[22] J.A. RATZINGER – Benedetto XVI, Enciclica *Spe salvi*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007, § 43.
[23] EMANUELE SEVERINO, *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006, p. 72.

Perciò Leopardi è il filosofo (errante) più profondo: l'autocoscienza stessa dell'Occidente (ormai fattosi planetario). Per il quale – detto in un linguaggio che non è il suo – la "felicità" non è che il momento ideale, dialettico negativo, della realtà in quanto Dolore.

K. Rahner ha scritto: «Moriamo attraverso tutta la vita e ciò che chiamiamo morte è in realtà la fine [con san Paolo: l'*annientamento*] della morte»[24].

Diciamo: grande contraddizione e grande presagio! Contraddizione: la morte infatti non finisce con la propria morte *in quanto annientamento*; ché così anzi permane e paradossalmente trionfa; presagio: la fine della *fede* nella morte come annientamento, unitamente agli atroci spettacoli correlativi, è la fine – il tramonto – dell'isolamento: la vera Apocalisse, testimoniata dal linguaggio del destino della verità. (La quale verità, per altro, in quanto tale, «non solo non è il linguaggio, ma non è nemmeno il linguaggio che la testimonia. Il destino è destino, *nonostante* il suo esser testimoniato dal linguaggio»; esso che, in quanto «totalità della persintassi dell'essente»[25], sussiste in sé *oltre* il linguaggio e cioè al di là della volontà di assegnare la parola al destino, "spezzando" analiticamente, nel "via via" delle parole, tale sintetica totalità, solo nella quale ogni costante sintattica, per la sua relazione con tutte le altre, è concretamente incontrovertibile[26]).

Nello sguardo del destino si scioglie così l'enigma del *che cos'è* "uomo". L'"uomo" *è il dolore di Dio*. Nel senso cioè che esso è la dolorosa persuasione alienata e folle di esser mortale, come tale destinato al nulla, *alla superficie* del suo stesso esser un Dio, come tale destinato a un cammino infinito nella Gloria della Gioia. (Ov'è chiaro che il termine "Dio", che abbiamo mantenuto, non nomina più in alcun modo il *Dominus* dell'*ἐπαμφοτερίζειν*).

Ciò che la straordinaria figura di Cristo esprime in forma, al tempo stesso, contraddittoria e presaga.

(Come in fondo genialmente intuisce san Paolo – al tempo stesso, da presso e da lungi – quando scrive: «voi infatti siete morti e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio. Quando il Cristo, nostra vita, apparirà, allora anche voi apparirete con lui rivestiti di gloria» (*Col* 3,3-4). Il destino, confermando/rovesciando, dice: «I mortali sono i morti, per i quali la morte non è un futuro, ma la loro stessa essenza […] non sono i nati ad attendere la morte, ma i morti ad attendere la loro nascita, ossia il sopraggiungere della terra che salva»[27]).

---

[24] KARL RAHNER, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Lydia Marinconz (a cura di), Morcelliana, Brescia 1972, p. 78.

[25] EMANUELE SEVERINO, *La Gloria*, cit., pp. 474-476.

[26] «Il linguaggio che vuol designare il destino è "concetto astratto dell'astratto" (dove l'"astratto" è la parte e il "concetto astratto" è la separazione, l'isolamento [analitico] della parte da ciò [sintesi] cui essa è unita con necessità)», in ID., *La morte e la terra*, cit., p. 123. Ed è chiaro che, in quanto saputo *come* "concetto astratto", dunque nello sguardo del destino, si tratta del concetto *concreto* del concetto astratto dell'astratto. Il delicatissimo tema relativo al nesso destino/linguaggio, è meditato da Severino in parecchie pagine delle sue "opere". Ci limitiamo qui a richiamare, pressoché interamente dedicato alla questione, lo scritto ID., *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.

[27] ID., *Oltrepassare*, cit., pp. 693-694.

6. La contraddizione C in Paradiso

D'altra parte – è la "provocazione" di cui si diceva – il cristiano non può concepire il Paradiso come una *stasi* (così in genere si pensa: da una comprensione *per speculum et in aenigmate*, qui sulla terra, al *facie ad faciem* in Cielo). Infatti la differenza *infinita* fra Creatore e creatura (stiamo tenendo ferma la base alienata del cristianesimo e della teologia classica), ancorché beata, non può non riproporsi anche *in Patria* (onde dovrà dirsi che *in via* l'uomo è *doppiamente* trasceso). Un beato, cioè, che pur "incontra" Dio in forma diretta e non più per uno specchio deformante, non potrà comunque mai conoscere Dio – l'infinitudine della Verità/Bontà/Bellezza – come Dio conosce sé. Sì che la "vita" celeste non può non essere intesa come un "divenire" *à la* Severino, in cui l'apparire processuale degli spettacoli eterni tende ad ampliarsi *all'infinito* – di infinito in infinito; di Gloria in Gloria –, tutto restando conservato nel suo stesso essere via via oltrepassato. Secondo dunque un crescendo di Gloria nella Gioia «affinché Dio sia tutto in tutti» (1 *Cor* 15,28) – sì, ma all'infinito! E però lo sia sempre e non mai conclusivamente. Questa, per l'eternità, la vita beata ed infinita – rispetto all'Inesauribile Sovrastante[28].

In tal guisa "cristianizzando" la contraddizione C del destino (la contraddizione della verità, in cui il contenuto che appare – nell'"uomo": cerchio finito del Tutto infinito – è sì confermato, ma concretizzato all'infinito; perciò anche via via negato nella sua astrattezza all'infinito ridotta). Meglio: vedendo, daccapo, nel grande Abisso cristiano formidabili tracce e anticipazioni implicite, sia pur scaravoltate, del destino stesso e della sua contraddizione originaria e insuperabile, *all'interno del suo esser già da sempre superata* (*in Ipso enim vivimus et movemur et sumus*).
(Non è questo che in qualche modo presagisce Dionigi l'Areopagita, attribuendo agli angeli una *quiete furiosa*?).

Bibliografia

- *Bibbia CEI*, Editio Princeps 1971, revisione 1974, revisione NT 1997, revisione definitiva 2008.
- AGOSTINO D'IPPONA, *La città di Dio*, Bompiani, Milano 2015.
- BARZAGHI GIUSEPPE, *Soliloqui sul divino*, EDS, Bologna 1997.
- DOSTOEVSKIJ FËDOR, *I fratelli Karamazov*, Baldini & Castoldi, Milano 2014.
- ECKHART MEISTER, *Le 64 prediche del tempo liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014.
- ECKHART MEISTER, *Sermoni tedeschi*, a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1988.

[28] Si vedano le memorabili pagine dei capp. IX e X di *Oltrepassare*: ai nostri occhi il culmine della "filosofia" di ogni tempo (se vogliamo mantenere questo termine ormai inadeguato), ma anche la gran festa del Cristianesimo – salvato nella sua intuizione di fondo e, proprio perciò, trasfigurato.

– FAROTTI FABIO, *Presagi del destino. Emanuele Severino e il cristianesimo*, University Press, Padova 2021.
– MESSINESE LEONARDO, *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino*, Città Nuova, Roma 1985.
– MESSINESE LEONARDO, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, ETS, Pisa 2010.
– RAHNER KARL, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Morcelliana, Brescia 1972.
– RATZINGER J.A. – Benedetto XVI, *Enciclica Spe salvi*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2007.
– SEVERINO EMANUELE, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
– SEVERINO EMANUELE, *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006.
– SEVERINO EMANUELE, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001.
– SEVERINO EMANUELE, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
– SEVERINO EMANUELE, *La struttura originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 1958.
– SEVERINO EMANUELE, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
– SEVERINO EMANUELE, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
– SEVERINO EMANUELE, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019.
– VALENT ITALO (a cura di), *Cura e salvezza. Saggi dedicati a Emanuele Severino*, Moretti & Vitali, Bergamo 2000.
– VANNINI MARCO, *Mistica e filosofia*, Le Lettere, Firenze 2007.
– VANNINI MARCO, *Dialettica della fede*, Le Lettere, Firenze 2011.
– VANNINI MARCO, *Introduzione a Eckhart*, Le Lettere, Firenze 2018.
– VANNINI MARCO, *Mistica, Psicologia, Teologia*, Le Lettere, Firenze 2019.

Capitolo secondo

Giulio Goggi[1]

Il senso dell'eterno e la Gloria dell'essente
Nello sguardo del "destino" e nel pensiero cristiano

Premessa

Richiamato il senso del rapporto tra la struttura originaria e l'eternità dell'essente *in quanto essente*, sosterrò la tesi dell'impossibilità di ogni prospettiva creazionistica. Mi soffermerò poi su alcuni nuclei emergenti del discorso teologico (resurrezione, destinazione alla *salvezza,* unicità e universalità del mistero salvifico di Cristo*) che nello sguardo del "destino" appaiono quali metafore, presagi, analogie e insieme sviamento della verità dell'essere. In chiusura, un cenno alla necessità che ad ogni tratto della "terra isolata" dalla verità – e quindi anche al cristianesimo – corrisponda nella "pura terra", che appare nella verità del destino, una "sapienza nascosta", tutta da decifrare.*

1. Esser sé dell'essente e sua eternità

Per "destino" si intende l'implicazione tra l'apparire dell'esser sé dell'essente (il suo essere altro dal proprio altro) e il suo essere ciò la cui negazione è autonegazione.

Nel celebre paragrafo 6 di *Ritornare a Parmenide*[2] Severino fa vedere che, affinché vi sia negazione della differenza dei differenti, è necessario che la differenza appaia *come affermata*, sicché tale negazione non riesce a costituirsi se non presupponendo quello che essa nega, con ciò negando se medesima. Il destino è dunque *l'apparire della necessità della differenza dei differenti e insieme della necessità che ciascuno dei differenti sia identico a sé e non altro da sé*, apparire che sorregge ogni pensiero (compreso il pensiero che intende negarlo) costituendone lo sfondo essenziale.

Sia *A* un certo positivo, allora il suo negativo, non-*A*, è tutto ciò che, in modi diversi, non è *A*, e che quindi, da un lato è *B*, *C*…, dall'altro lato è il "nulla"; non nel senso che il "nulla" sia, in quanto tale, qualcosa, come lo sono *B*, *C*…, ma nel senso che *A* non è il nulla. La necessità dell'*esser sé e non l'altro da sé*, da parte di ciascuno degli essenti, è l'impossibilità che vi sia un tempo in cui *A* sia lo stesso che *B*, lo stesso che *C*… e quindi anche lo stesso che il nulla; dal che appare che l'eternità

[1] Giulio Goggi – Docente al Master *Death Studies & the End of Life* all'Università degli Studi di Padova.
[2] Cfr. EMANUELE SEVERINO, *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 40-58.

dell'essente è un *modo specifico* dell'universale in cui consiste l'opposizione del positivo e del negativo. Scrive Severino:

> È cioè *necessario* affermare che l'essente è eterno, perché l'eternità è *un*'opposizione del positivo e del negativo (è quella opposizione per la quale il positivo, l'essente, non è il niente), ossia è una forma, un modo specifico di ciò – l'opposizione universale del positivo e del negativo, la determinatezza universale dell'essente – la cui negazione è autonegazione. La necessità di affermare l'opposizione del positivo e del negativo [che è inclusiva di ogni forma della opposizione] implica *necessariamente* l'affermazione di quell'opposizione specifica, del positivo e del negativo, che è l'eternità dell'essente[3],

dove l'eternità dell'essente *in quanto essente* è l'impossibilità che esso sia un niente, sia stato un niente e possa tornare ad essere un niente.

2. Creazione e filosofia del destino

«*Esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse*»[4].

Il concetto di creazione non può prescindere da questo formidabile pensiero di Tommaso per il quale la stessa ipotesi dell'eternità del mondo non è ripugnante alla ragione a *condizione che la si pensi come eternità partecipata*. Nello sguardo del destino, invece, ciò che ripugna alla ragione è proprio il pensiero che vi sia qualcosa che, considerato in se stesso, *prius naturaliter est sibi nihilum quam esse*: ripugna pensare che il "non niente" sia niente.

Nel capitolo finale di *La struttura originaria*[5] Severino fa ricorso alla libera "decisione" dell'Immutabile per spiegare il rapporto tra l'orizzonte del divenire (cioè l'apparire del mondo) e l'intero immutabile del positivo (cioè l'apparire infinito della totalità degli essenti): libera decisione che fa essere l'orizzonte del divenire. Ma l'incompatibilità tra la tesi dell'eternità dell'essente *in quanto essente* e il concetto di creazione è *oggettiva*:

> Nonostante apra la strada che si lascia alle spalle ogni prospettiva creazionistica (teologica o terrena), *La struttura originaria* ritiene anche di poter mantenere in vita l'esistenza di un Principio dell'universo, tale che di esso si possa dire: *Omnia per ipsum facta sunt: et sine ipso factum est nihil, quod factum est* (Gv 1,34). Esistenza che invece è radicalmente esclusa dal nucleo essenziale di questo scritto […]. Già in questo nucleo si mostra infatti che *nihil factum est*; che cioè non può esistere alcun "Fattore", alcun "Creatore" […] appunto perché il divenire degli essenti […] è […] l'apparire e lo scomparire degli eterni. E gli eterni che compaiono e scompaiono appartengono necessariamente alla totalità degli essenti (ossia all'intero immutabile)[6].

---

[3] EMANUELE SEVERINO, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995, pp. 243-244.
[4] TOMMASO D'AQUINO (san), *De aeternitate mundi*.
[5] Cfr. EMANUELE SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, cap. XIII.
[6] ID., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019, pp. 100-101.

Il *nucleo essenziale* della struttura originaria, che esclude *radicalmente* l'esistenza di un Fattore dell'universo, può essere espresso anche così: l'unione necessaria dell'essente (ossia del *ciò che è*) al proprio *essere*, per cui diciamo che ad essere è *ciò che è* (e non un *ciò che* separato dal proprio *essere*), e dove *l'essente che è* non è separato dal proprio (innegabile) *essere identico a sé*, implica l'eternità dell'essente. Infatti, «da una disunione (separazione) originaria, dove quindi il *ciò che* è nulla, non si può che pervenire a un'unione con l'essere, dove il *ciò che* non depone la propria originaria nullità, ma è un nulla di cui si afferma l'essere. Ma l'unione originaria e necessaria del *ciò che* e del suo *è* è *l'eternità di ciò che è* – di ogni ciò che è»[7]. La verità dell'essere si illumina anche per questa via che afferma l'eternità dell'essente sulla base della «esclusione che l'essere del *ciò che* [...] sia l'essere del nulla, cioè si basa sulla esclusione che il nulla sia»[8]; di qui l'impossibilità della "creazione" e dell'"essere creato": la creatura, *a cui conviene secondo la natura prima il nulla che l'essere*, è quel "ciò che" che *non depone la propria originaria nullità*, sicché l'essere della realtà creata è l'impossibile essere del nulla.

Sulle antinomie della libertà scaturenti dal concetto di un Dio immutabile ed eterno il quale, essendo libero e quindi non necessitato nella creazione, sarebbe potuto essere non creatore e non redentore, pur continuando ad essere ugualmente perfetto, ecco l'affondo di Severino: «Affermare che Dio non sarebbe mutato e avrebbe mantenuto tutta la sua perfezione anche se non avesse creato e amato le creature, significa affermare che un Dio creatore e pieno di amore per l'uomo non differisce da un Dio non creatore e privo di amore per l'uomo; e questa affermazione sostiene qualcosa di impossibile e contraddittorio»[9]. In effetti, un Dio eterno e immutabile che sia insieme, *ab aeterno*, liberamente creatore, è un Dio che avrebbe potuto non creare, pur restando identico a sé, il che implica che si pensi che l'essere creatore e il non essere creatore siano identici: una eterna contraddizione. Ma c'è anche la libertà dell'uomo. E se Dio avesse previsto *ab aeterno* che l'uomo non avrebbe ucciso Gesù, avrebbe potuto decidere *ab aeterno* di non incarnarsi e di non morire per l'uomo: «Si ripresenta, cioè, per il pensiero teologico, l'antinomia della libertà, consistente nel dover concepire come identico il Dio che non si è fatto uomo e non è morto per l'uomo e il Dio che si è fatto uomo e che è morto per l'uomo. Li deve concepire identici, perché altrimenti Dio avrebbe il marchio di tutte le cose caduche, che sono quello che sono, ma che avrebbero potuto non essere o sarebbero potute essere completamente diverse da quello che sono»[10].

La stessa libertà dell'incarnazione, che concepita dalla parte dell'agire di Dio *è* Dio stesso ed è eterna – dove Cristo è il «principio della creazione» (Ap 3,14), l'*Arché*, l'Agnello immolato «fin

---

[7] ID., *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2016, p. 223.
[8] *Ibid*. Sulle molteplici fondazioni "primarie" dell'eternità degli essenti (che si dicono "primarie" perché basate non su altro che sulla struttura originaria) cfr. GIULIO GOGGI, *"Golden Implication". The Primary Foundations of the Eternity of Being*, in «Eternity and Contradiction», 2019, 1, pp. 43-56.
[9] EMANUELE SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, p. 190.
[10] *Ibid*., p. 193.

dalla fondazione del mondo» (Ap 13,8) –, sarà allora un eterno *aver assunto la natura umana* da parte del Verbo che avrebbe potuto non assumerla e tuttavia essere ugualmente perfetto, restando identico a sé: *un esser identico a sé nel suo esser diverso da sé*; di nuovo, una eterna contraddizione. Si aggiunga che è proprio sul tema dell'*incarnazione* che Severino ha scritto le pagine più drammatiche del suo confronto col cristianesimo, sostenendone l'*impossibilità*: la natura umana e la natura divina, rispetto alle quali si predicano di Cristo le proprietà opposte dell'essere mortale e immortale, «sono […] *esse stesse* degli opposti»[11] che è impossibile siano predicate di quello *stesso* sostrato che è Cristo.

Insieme alle pagine dedicate all'impossibilità della resurrezione[12], siamo dinanzi al punto culminante dello "scontro" di Severino col cristianesimo perché è proprio sulla fede nell'incarnazione che si fonda la religione cristiana.

3. Tratti persintattici e cristianesimo

Sulla base dell'essenza formale della verità è affermata una serie di determinazioni da essa implicate con necessità perché «la negazione del loro essere così implicate è la stessa negazione dell'apparire dell'esser sé dell'essente», sicché «è necessario che tutte le determinazioni persintattiche[13], in quanto implicate dalla struttura originaria, siano lo stesso apparire dell'esser sé (in cui tale struttura consiste), che però si presenta, in ognuna di esse, con una concretezza maggiore di quella che gli compete in quanto contenuto della struttura originaria da esse distinto»[14].

L'eternità dell'essente in quanto essente è il *tratto aureo* della concretezza dell'esser sé dell'essente. Negli scritti di Severino vengono indicati altri tratti persintattici implicati dalla struttura originaria: la necessità del sopraggiungere degli essenti nel cerchio finito dell'apparire; la necessità che essi sopraggiungano così come sopraggiungono; l'esistenza dell'apparire infinito; la Gloria del sopraggiungere dell'eterno, e cioè la necessità che tutto ciò che sopraggiunge nell'ambito dell'apparire – e a sopraggiungere è la "terra"[15] – sia oltrepassato da altri sopraggiungenti; l'esistenza di una costellazione infinita di cerchi finiti dell'apparire; la necessità che ad essere oltrepassato sia pure *quel sopraggiungente* che è il contrasto tra la verità dell'essere e l'isolamento della terra (dalla verità), isolamento per cui ci si persuade che le *cose* siano un *divenir altro* o un *poter divenir altro*.

---

[11] *Ibid*., p. 229.
[12] Vedi, qui sotto, par. 3-a. *Ritorno dei morti.*
[13] Si dicono "persintattiche" le determinazioni implicate *con necessità* da ogni significato, dove *fondamento di ogni necessità* è la struttura originaria del destino.
[14] ID., *Testimoniando il destino*, cit., pp. 212-213.
[15] Severino chiama "terra" «tutto ciò che sopraggiunge nell'orizzonte della totalità di ciò che appare; […]; la totalità di ciò che *incomincia* ad apparire, e *cessa* di apparire» (ID., *La legna e la cenere*, Rizzoli, Milano 2000, p. 223).

Rinviando agli scritti severiniani per la fondazione di questi teoremi[16], mi soffermo adesso sul tema della Gloria dell'eterno a partire dalle suggestioni del linguaggio teologico.

a) Ritorno dei morti

Alcuni testi evangelici si lasciano interpretare *sub specie aeternitatis*: «Cinque passeri non si vendono forse per due soldi? Eppure, nemmeno uno di essi è dimenticato davanti a Dio. Anche i capelli del vostro capo sono tutti contati» (Lc 12,6-7) e «neanche uno di essi cadrà a terra senza che il Padre vostro lo voglia» (Mt 10,29). Ma si tratta di una eternità *per aliud* (ossia per la volontà del Padre) e il pensiero teologico-metafisico ha interpretato questo *permanere* delle cose come conservazione della materia da parte della potenza divina che ricostituisce le forme annullate[17]. Si parla dunque, in vista della resurrezione dei corpi alla fine dei tempi, di «trasformazione della materia»[18] nel corpo glorioso. Ma ogni trasformazione è un *divenir altro*, e ogni *divenir altro* implica l'impossibile identificazione dei non identici.

Ora, se nello sguardo del destino nessuna trasformazione è possibile, tuttavia nel concetto cristiano di resurrezione traspare una implicazione della Gloria dell'essente: nella sua configurazione essenziale, l'oltrepassamento della terra isolata è dato dalla necessità che, ad un certo punto del sopraggiungere infinito degli essenti, in ciascuno degli infiniti cerchi finiti dell'apparire appaia, *simultaneamente*, la concreta esperienza di tutti gli altri. Il *tremendum* del *venerdì santo dell'isolamento della terra* è questo *concreto esperire* che, eterno anch'esso, accadrà nell'atto stesso in cui esso viene oltrepassato, e cioè in quella che Severino chiama la *pasqua della liberazione dall'isolamento*: è la versione speculativa del necessario ritorno di tutti i morti, dove il morire e la morte vanno però intesi alla luce della verità dell'essere: non come annullamento e caduta nel nulla, ma come compimento della volontà di divenire (e di far divenire) altro.

A proposito del concetto cristiano di resurrezione, Severino scrive: «è anche una grande metafora dell'incontrovertibile. Se la resurrezione è figlia legittima del pungiglione della morte, perché per risorgere bisogna pur essere andati nel niente […] d'altra parte la resurrezione mantiene il carattere di metafora cui ho accennato [con riferimento al "pensiero essenziale del ritorno concreto dei morti, di tutti i morti"]. E quindi è anche sviamento. Presuppone quell'annientamento del corporeo, del visibile, che invece non è affatto visibile»[19].

Negli scritti più recenti, Severino ha dedicato pagine significative al tema della impossibilità della resurrezione. Ad essere impossibile è non solo la resurrezione in quanto *divenir altro*, ossia in

---

[16] Ne ho dato una sintetica presentazione in: GIULIO GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.
[17] Cfr. AGOSTINO D'IPPONA (san), *Enchiridion. De fide, spe et caritate,* 23,88.
[18] Cfr. TOMMASO D'AQUINO (san), *Catena aurea*, cap. X, vv. 29-31.
[19] EMANUELE SEVERINO, ANGELO SCOLA, *Il morire tra ragione e fede*, Marcianum Press, Venezia 2014, pp. 35-36.

quanto contraddittoria identificazione dei non identici, ma anche la fede nella resurrezione: «Poiché è necessario che il "risorto" creda nella propria permanenza, ossia nell'identità tra sé e un certo uomo che è morto, e quindi creda che i diversi siano identici, egli *è* un contraddirsi (il positivo significare di un nulla)»[20].

E poiché «se Cristo non è risorto, vana è la nostra fede» (1 Cor 15,17), è questo, insieme alla già accennata tesi della impossibilità dell'incarnazione, il punto di massima tensione di Severino nel suo rapporto col cristianesimo, nel quadro di un pensiero per cui è il concetto stesso di "fede" ad apparire come la radice dell'errore e quindi come contraddizione: «La volontà di sottrarre la terra al destino è il fondamento e l'essenza della fede in quanto tale […]: aver fede significa esser sicuri di qualcosa che non è il destino»[21], essere cioè sicuri di qualcosa di cui non appare l'impossibilità del contraddittorio.

b) Gloria della Gioia

Il linguaggio che testimonia il destino afferma che il *tremendum* del *venerdì santo della solitudine della terra* appare, nella totalità dei cerchi finiti del destino, nell'evento stesso in cui l'isolamento tramonta in ogni cerchio, dove il tramonto della totalità della terra isolata «implica necessariamente l'apparire e la conservazione di tale totalità […]. Sì che l'apparire di tale totalità non può essere successivo a quel tramonto e oltrepassamento. Il patimento estremo appare nella Gloria della Gioia. *Haec pati in Gloria*»[22].

Ognuno di noi è destinato a sperimentare l'esperienza di tutti. E in quel *Haec pati in Gloria* (cfr. Lc 24,26) risuona l'eco dell'*evento* che nel cristianesimo rappresenta, in qualche modo, questa *destinazione alla Gloria*: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» (2 Cor 5,21). «*Egli portò i nostri peccati nel suo corpo* sul legno della croce, perché, non vivendo più per il peccato, vivessimo per la giustizia; *dalle sue piaghe siete stati guariti*» (1 Pt 2,24). «Il Signore fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti» (Is 53,6).

In un intervento pubblico tenutosi presso il Teatro Franco Parenti di Milano il 17 dicembre 2017, lo stesso Severino invitava a riflettere sulla figura di Cristo che siede nella Gloria, alla destra del Padre, e che non può essere dimentico del dolore patito:

> Che sacrificio sarebbe quello di un dolore patito e poi dimenticato? Cristo siede alla destra del Padre senza dimenticare il dolore patito […]. Se Cristo ricordasse il dolore patito, così come noi ci ricordiamo [in astratto] il dolore patito in passato, avrebbe dimenticato il dolore reale; e se escludiamo questa dimenticanza, allora il dolore passato sta dinanzi in carne ed

---

[20] EMANUELE SEVERINO, *Testimoniando il destino*, cit., p. 176. Sul tema della resurrezione e della fede nella resurrezione, si veda ID., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011, cap. IX.
[21] ID., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 384.
[22] ID., *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 548.

> ossa nel Cristo che siede alla destra del Padre. […]. Si è caricato dei peccati perché li ha sperimentati, li ha conosciuti non in astratto ma in concreto, ha sperimentato in concreto la totalità della esistenza umana: deve averla presente tutta, deve avere dinanzi la totalità del dolore e del piacere, della gioia, della verità, della falsità, del far bene, del far male; si è caricato tutto sulle spalle e questo *tutto* che si è caricato, e che costituisce la crocifissione, non è dimenticato nella gloria[23].

«Credo sia difficile interpretare in modo diverso» questo grande episodio, ha aggiunto Severino. Ed è proprio così che la grande teologia lo ha interpretato. Tommaso afferma infatti che il corpo di Cristo risorge «integralmente, senza alcuna diminuzione, altrimenti la resurrezione non sarebbe stata perfetta, se non fosse stato reintegrato quanto era caduto con la morte»[24]. E poiché la resurrezione del Figlio di Dio è il *concreto oltrepassamento* della morte, era conveniente che il corpo di Cristo risorgesse con le cicatrici che Egli conservò «non per l'incapacità di sanarle, ma per portare in perpetuo il trionfo della sua vittoria […]. Le cicatrici rimaste nel corpo di Cristo non implicano corruzione o difetto: ma contribuiscono a un maggior cumulo di Gloria (*ad maiorem cumulum gloriae*)»[25].

Il linguaggio che testimonia il destino – molto istruttivo questo inciso di Severino al Teatro Parenti – «dice con verità quanto nel cristianesimo è in qualche modo presagito, annusato, indovinato», dice cioè che ognuno di noi è destinato alla Gloria della Gioia e cioè al dispiegamento dell'infinita concretezza del Tutto che di sé va mostrando (all'infinito) dimensioni sempre più ampie, così eccedendo *infinitamente* l'infinità del dolore patito. Nel contesto del discorso teologico, questa *liberazione* si è realizzata in Gesù Cristo «gratuitamente per la sua grazia» (Rm 3,24) e di essa beneficia il credente in vista della totale e definitiva redenzione che avverrà solo alla fine dei tempi, quando si estenderà a tutta la creazione (cfr. Rm 8,22) e ai figli nel Figlio: «Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli; quelli poi che ha predestinato, li ha anche chiamati; quelli che ha chiamato li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati» (Rm 8,29-30).

Nello sguardo del destino appare invece la *necessità* che *noi tutti* ci si trovi *nella condizione di Cristo*: l'apparire di quell'eterno che è il sopraggiungere di tutte le terre isolate è destinato ad accadere *non in uno soltanto* degli infiniti cerchi finiti dell'apparire, *ma in tutti*: in tale accadimento la terra isolata apparirà insieme al proprio tramonto ed è necessario che ciò accada, *simul*, *nella totalità dei cerchi*; in altri termini, quel carico della totalità del dolore del mondo è ciò che siamo *tutti* destinati a sperimentare nell'atto stesso in cui *tutti* entreremo nella Gloria della Gioia.

[23] Teatro Franco Parenti, *Omaggio a Emanuele Severino*, «YouTube», 17 dicembre 2017, < https://www.youtube.com/watch?v=smd4Bi1RANw&t=1605s >.
[24] TOMMASO D'AQUINO (san), *S. theol.*, III, q. 54. a 3.
[25] *Ibid.*, a. 4.

c) Chiave di volta della storia

Il senso della Gloria implica che vi sia dapprima una "storia" della terra isolata, poi una "storia" della terra che procede non più isolata dalla verità. Se indichiamo con K1…, K… la serie infinita dei cerchi finiti dell'apparire, e se immaginiamo tale serie come una retta infinita, K1 corrisponde al primo sopraggiungere della terra isolata (la *terra dell'alba*) cui K1 è destinato, terra isolata che poi sopraggiunge in K2 (la *terra dell'aurora*), in K3…

Ebbene, il tramonto dell'isolamento è possibile solo se esiste un cerchio Kx che è tale per cui, quando la terra isolata sopraggiunge in esso, in un unico atto (cioè non processualmente) appare in esso, e nella totalità infinita dei cerchi finiti dell'apparire, la totalità della terre isolate che sopraggiungono in K1…, K... In Kx, scrive Severino, l'apparire si alza *verticalmente*: «tale apparire 'si innalza' in quanto nel suo contenuto sopraggiunge l'intera sequenza delle sopraggiungenti terre isolate. Un unico atto (un 'colpo d'occhio') in cui appare la totalità infinita del sopraggiungere delle terre isolate. […]. In Kx sopraggiunge la 'visione' di tutto il tempo infinito del sopraggiungere della terra isolata nella costellazione K1…, K…»[26]. A partire da Kx incomincia ad apparire la totalità dell'umano: «Se con questa espressione si indicano gli *homines* che *dilexerunt magis tenebras quam lucem*», appare il *venerdì santo* che «è 'santo' perché si lascia oltrepassare dalla terra che salva»[27].

Vi è dunque la serie finita dei cerchi K1… Kx – escluso Kx – in cui la terra appare isolata, contrastante lo sfondo del destino prima del sopraggiungere della "terra che salva", ossia dello splendore della Gioia, e la serie infinita dei cerchi Kx…, K… nei quali la terra isolata appare nell'atto stesso in cui appare il suo tramonto: «quelli del tratto finito sono i *cerchi del dolore*; della Gioia, invece, quelli del tratto infinito: l'esser uomo del dolore, l'esser uomo della Gioia»[28]. Ma col sopraggiungere della "terra che salva" in Kx e in tutti gli infinti cerchi finiti dell'apparire, il contenuto dei cerchi è pareggiato: «apparendo nei cerchi della Gioia, il dolore è lo *stesso* di quello che appare nei cerchi del dolore; e apparendo in quelli del dolore, la Gioia è la *stessa* di quella che appare nei cerchi della Gioia»[29].

Volendo ancora insistere con le suggestioni del linguaggio teologico, si potrebbe osservare che la Redenzione per mezzo della crocifissione e morte terrena di Cristo – dove la crocifissione è già intesa come innalzamento regale e manifestazione della Gloria di Dio: «Ora è il giudizio di questo mondo […]. Io, quando sarò elevato da terra, attirerò tutti a me» (Gv 12,31-32) – è l'*analogo* di quel cerchio dell'apparire Kx rispetto al quale vi è un prima e un dopo, costituendo pertanto la *chiave di volta* di tutta la storia umana.

---

[26] EMANUELE SEVERINO, *Storia, Gioia*, cit., p. 153.
[27] *Ibid*., p. 156.
[28] *Ibid*., p. 160.
[29] *Ibid*., p. 167.

Si noti che il testo evangelico dice: «Come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna (*oportet*) che sia innalzato il Figlio dell'uomo, perché chiunque creda in lui abbia la vita eterna» (Gv 3,14-15). D'altra parte, il sacrificio di Cristo avviene *per libera elezione* (e sottintende il divenir niente della vita terrena). Tommaso commenta il passaggio evangelico distinguendo due sensi della necessità:

> C'è infatti il necessario che in forza della sua natura non può essere altrimenti. E in questo senso la passione di Cristo non fu necessaria, né dalla parte di Dio, né dalla parte dell'uomo […]. Era invece necessaria secondo la necessità del mezzo al fine. Primo, considerandola dal lato di noi uomini, che da essa siano stati redenti […]. Secondo, considerandola in Cristo medesimo, il quale con l'umiliazione della passione doveva meritare la gloria dell'esaltazione […]. Terzo, considerandola dalla parte di Dio, il cui decreto circa la passione di Cristo era stato preannunciato dalle Scritture[30].

E in ordine alla redenzione dell'uomo, per Tommaso si deve dire che «in senso assoluto a Dio era possibile attuarla in un modo diverso dalla passione di Cristo. Ma, fatta una certa ipotesi, ciò era impossibile […], una volta supposta la prescienza e la predisposizione di Dio circa la passione di Cristo, non era possibile che Cristo non patisse, e che l'uomo fosse redento con un mezzo diverso dalla passione»[31].

Insomma, Dio avrebbe potuto decidere diversamente, anche se poi si argomenta che «fu più conveniente che fossimo liberati dalla passione di Cristo piuttosto che dalla sola volontà di Dio»[32]. Nello sguardo del destino appare invece che il *tremendum* del *venerdì santo* è una necessità *in senso assoluto*, e che *ogni limitazione del senso originario della necessità è una negazione della necessità*.

Si badi che il sopraggiungere della "terra che salva" in Kx, e in tutti i cerchi, non è neppure la semplice *pregustazione* della vita nuova; si è detto, infatti, che quel sopraggiungere è lo sperimentare *già concretamente* (nella misura in cui ciò è possibile al finito) la Gioia infinita che in verità siamo: è già *completa redenzione* della *infinita costellazione dei cerchi finiti dell'apparire*, definitivo compimento del contrasto tra il destino della verità e la terra isolata. In tal senso Kx è sì *chiave di volta* della storia intesa come processo infinito del sopraggiungere degli eterni (nel senso che è cerchio incluso nella non sopraggiungente serie infinita K1…K… e che la totalità della terra isolata, e il suo oltrepassamento, incominciano ad apparire in ciascuno degli infinti cerchi finiti dell'apparire quando la terra isolata sopraggiunge in Kx), ma non appartiene al tratto della storia del mortale, dove per mortale si intenda l'apparire del contrasto tra il destino della verità (che è intramontabile) e l'errore dell'isolamento della terra.

Con l'avvento della "terra che salva", in Kx, non si dà seguito ad una fase nuova della storia del mortale, ma incomincia ad apparire, in Kx e in ogni altro cerchio, quell'eterno che è il tramonto

---

[30] TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa theol.*, III, q. 46, a. 1.
[31] *Ibid.*, a. 2.
[32] *Ibid.*, a. 3.

del mortale, ossia il suo permanere come infintamente oltrepassato dal dispiegamento degli infiniti altipiani della Gioia del Tutto.

4. Sapienza nascosta della pura terra

Si è parlato, a proposito del cristianesimo, di *analogie*, *presagi*, *metafore dell'incontrovertibile*, ma anche di *sviamento* e ciò perché, in relazione a contesti diversi, i significati del "ritorno dei morti", della "salvezza", della "Gloria", della "Gioia" non possono essere identici. Si aggiunga che l'accordo convergente sui risultati «è il peggior servizio che si possa fare alla filosofia, dove i risultati non solo contano per il modo in cui li si è guadagnati, ma sono essi stessi diversamente significanti a seconda del diverso accesso. L'accordo sui risultati è in effetti accordo su cose diverse, e quindi è disaccordo»[33]. E nello sguardo del destino appare che ogni sapienza diversa dalla verità è non-verità, fede, volontà interpretante/isolante[34].

Ciò detto, se indichiamo con X una certa determinazione della terra, allora X non potrebbe essere avvolto dall'isolamento se non apparisse il contesto originario rispetto al quale si crede che X sia separato. Tale contesto è la "pura terra" che appare nella verità del destino. Accade cioè che l'interpretare isoli, da quel fondo che è l'apparire della terra non-isolata dal destino, certe regioni di essa, le quali, così isolate, mostrano un *volto diverso* da quello da esse mostrato in quanto non isolate. Ebbene, ad essere tratti della terra isolata sono «anche i grandi eventi della storia del mortale: conflitti, miti, costumi, religioni dell'Oriente, arte, filosofia, Impero Romano, cristianesimo, islam»[35].

Severino chiama "terra degli dèi" la terra non isolata e tuttavia contrastata dall'isolamento, ed afferma che alle sapienze della terra isolata «corrisponde, pertanto, nella terra degli dèi […], una sapienza nascosta che attende di essere portata alla luce, col tramonto del suo esser contrastata e isolata, ed è destinata, come ogni essente, a mostrare all'infinito, nella Gloria, la propria infinita ricchezza. In quella sapienza nascosta è quindi presente la sapienza che è la più simile alla sapienza della terra isolata, sì che la sapienza dell'isolamento è il modo in cui nella terra isolata è presente la sapienza della terra degli dèi»[36]. È dunque necessario che una "sapienza nascosta" corrisponda, nella pura "terra degli dèi", *anche* a quel tratto della terra isolata che è il cristianesimo.

Inoltre, poiché ogni essente è legato con necessità ad ogni altro essente, nello stesso linguaggio che parla della terra isolata (ossia delle cose della terra nel loro *divenir altro*) si rispecchia il Tutto e

---

[33] EMANUELE SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 35.
[34] Solo in quanto separati dalla struttura non veritativa della fede isolante, quei significati appaiono per ciò che essi sono veritativamente: «Separato dalla non verità, qualsiasi essente, o significato, è identico a ciò che esso è nella verità» (ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 92).
[35] ID., *La morte e la terra*, cit., p. 333.
[36] *Ibid*.

quindi il destino della verità, sia pure in forma enigmatica: «Isolata dal destino la terra si presenta in forma rovesciata, ossia come altro da ciò che essa è in quanto unita al destino. E questo rovesciamento è insieme l'alterazione della traccia del destino nella terra. Anche nell'isolamento della terra […] il destino lascia in essa la propria traccia. Che però non può non essere ambigua, sviante, cioè non può condurre gli abitatori della terra isolata alla luce del destino»[37]. Tra le pieghe del linguaggio che parla della terra isolata si riflette dunque, indirettamente, come in uno specchio deformante, la *terra del destino* e *parla*, nella forma della traccia tutta da decifrare, il *linguaggio del destino*.

Ma l'isolamento della terra è destinato a tramontare – e, col tramonto dell'isolamento, è necessario che appaia la risoluzione di ogni problema relativo alla terra isolata.

Bibliografia

- AGOSTINO D'IPPONA (san), *Enchiridion de fide, spe et caritate.*
- GIULIO GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.
- GIULIO GOGGI, *"Golden Implication". The Primary Foundations of the Eternity of Being*, in «Eternity and Contradiction», 2019.
- SEVERINO EMANUELE, SCOLA ANGELO, *Il morire tra ragione e fede*, Marcianum Press, Venezia 2014.
- SEVERINO EMANUELE, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- SEVERINO EMANUELE, *La Gloria. ἅσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001.
- SEVERINO EMANUELE, *La legna e la cenere*, Rizzoli, Milano 2000.
- SEVERINO EMANUELE, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
- SEVERINO EMANUELE, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- SEVERINO EMANUELE, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
- SEVERINO EMANUELE, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.
- SEVERINO EMANUELE, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2016.
- SEVERINO EMANUELE, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.
- SEVERINO EMANUELE, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *Catena aurea*.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *De aeternitate mundi.*
- TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa Theologiae.*

Citazioni bibliche

- BIBBIA TOB (Traduction Oecuménique de la Bible), Elledici, Leumann (Torino) 2006.

[37] ID., *La Gloria*, cit., pp. 70-71.

Sitografia

- Teatro Franco Parenti, *Omaggio a Emanuele Severino*, «YouTube», 17 dicembre 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=smd4Bi1RANw&t=1605s>.

Capitolo terzo

Michele Lenoci[1]

Verità, problema, fede in Emanuele Severino

È ben nota la coerenza con cui Severino ha sviluppato le sue ricerche nel lungo arco della sua esistenza e della sua attività di pensatore e, tuttavia, non si è mai trattato di una mera reiterazione di temi e di moduli e neppure di una quasi tautologica deduzione di determinate conseguenze da certe premesse: come sta scritto proprio all'inizio de *La struttura originaria*[2], «il discorso resta aperto a un approfondimento e a un prolungamento» e, tuttavia, le ricerche in esso condotte «possono essere in grado di indicare in quale direzione dovrà essere operato lo sfruttamento, la valorizzazione teoretica del materiale storico; in che senso costituiscano esse stesse un aspetto di tale valorizzazione». Quindi è prevista la novità, anche rilevante, ma all'interno di alcune coordinate non preteribili, proprio perché «il discorso non verte, per dir così, su di un segmento, ma su di un punto logico»[3], quindi non su di un elemento unitario, perché semplice, ma su di un organismo, unitario, complesso e suscettibile di sviluppi e incrementi, che, per così dire, si configurano come una sintesi a priori (secondo una valenza frequentemente usata da Bontadini, proprio per caratterizzare, in altro contesto, la peculiarità del discorso metafisico), in quanto le nuove soluzioni risolvono problemi o sanano contraddizioni in ciò che in precedenza era apparso, ma il loro contenuto non è analiticamente derivabile da quanto apparso in precedenza. Questi sviluppi non sono privi di svolte, alcune anche rilevanti e incisive (nel senso che incidono una tradizione e conducono su di essa a un cambio di prospettiva anche essenziale, con conseguenze che, sul piano empirico, possono essere dolorose), però sempre rette da una coerenza di fondo. A questo proposito, nello sviluppo della riflessione, Severino si premura di determinare, soprattutto nei testi più recenti o nelle premesse a riedizioni di testi passati[4] con acribia e puntualità, financo puntigliosa, le variazioni che nei diversi testi si sono succedute riguardo a un problema (ad esempio, quello della libertà o il rapporto con il Cristianesimo e con il linguaggio del Sacro),

[1] Michele Lenoci – Professore emerito di Storia della filosofia contemporanea presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore.
[2] EMANUELE SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 1958.
[3] *Ibid.*, p. 5.
[4] In proposito si possono vedere: ID., *Introduzione* in *La struttura originaria, Nuova edizione ampliata,* Adelphi Edizioni, Milano 1981, pp. 11-101; ID., *Prefazione* e *Postille* in *Studi di filosofia della prassi, Nuova edizione ampliata*, Adelphi Edizioni, Milano 1984, pp. 15-34, 289-364; ID., *Alétheia* e *Nota* in *Essenza del nichilismo, Nuova edizione ampliata*, Adelphi Edizioni, Milano 1982-1995, pp. 415-442. Occorre dire che si tratta sempre di testi che non solo tengono conto delle variazioni intercorse, ma in maniera limpida ed esemplare, illuminano nodi essenziali del percorso severiniano, mostrando attraverso quali passaggi si è giunti a certi risultati.

soprattutto in riferimento all'aspetto cardine di tutto il sistema, vale a dire le tracce di nichilismo presenti in essi e l'adesione, più o meno evidente e più o meno esplicita, alla persuasione che gli enti del mondo divengano provenendo dal nulla e finendo nel nulla e che, in questa prospettiva, gli uomini siano dei mortali, sicché anche la morte attesti quella *vertibilitas in nihilum,* che per Giovanni Damasceno è caratteristica peculiare di ogni ente creato. Insieme, però egli è anche attento a individuare non solo i momenti di continuità, e gli elementi strutturali necessariamente permanenti, ma pure il modo con cui si possono leggere certe affermazioni precedenti, così che siano compatibili, adeguatamente reinterpretate, con i successivi sviluppi e possano rivelare presentimenti decisivi dei tratti formali della Necessità.

Quali sono gli elementi che realizzano la continuità nel pensiero di Severino? Innanzi tutto, la concezione della verità intesa come «la *sintesi* dell'asserto e della validità o fondatezza assoluta dell'asserto (dove 'validità' e 'fondatezza assoluta' significano capacità assoluta di toglimento di ogni negazione dell'asserto: *sintesi* di *ciò che è detto* e del *valore assoluto* di ciò che è detto»[5]. In tal modo, non basta affermare una tesi, non basta esibire ciò che si dice, ma occorre, se il discorso ha da essere filosoficamente rigoroso, che esso sia fondato, cioè che la sua negazione debba essere tolta. Verità, in questo contesto, equivale, allora, a verità necessaria o incontrovertibile.

Il secondo elemento permanente è dato dal principio di non contraddizione, nella versione parmenidea, per cui "l'essere è e non può non essere": esso è immediatamente evidente e, inoltre, l'eventuale negatore può essere confutato attraverso l'*élenchos*, sicché la presunta negazione non riesce semanticamente a costituirsi e finisce con l'essere una forma di autonegazione. Inoltre, analizzando il testo aristotelico, emerge che, poiché riguardo a questo principio occorre essere sempre nella verità, il suo negatore non può esistere e non riesce ad esprimere nel proprio linguaggio il proprio (inevitabile) stare nella verità: la formulazione abbandona la versione aristotelica e risale direttamente a Parmenide, poiché, in tal modo, a partire da *Ritornare a Parmenide*, si evita ogni riferimento al tempo e si respinge la possibilità (precedentemente ammessa per le cose del mondo) che talora alcuni enti non siano[6].

Un altro principio costante è dato dall'affermazione che ogni significato, cioè ogni ente in quanto significante, implica necessariamente la totalità nel suo contenuto concreto ed esaustivo (e non solo astrattamente formale), così come, inversamente, la totalità implica necessariamente tutti i singoli significati e si costituisce solo in riferimento a essi. Quindi se ne conclude anche che ogni ente implica necessariamente ogni altro ente. Se, pertanto, si pone un ente senza porre la totalità dei riferimenti che essenzialmente lo costituiscono, non si pone quell'ente che si vorrebbe porre e

---

[5] ID., *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 97.
[6] Per approfondimenti essenziali si veda ID., *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 43-58; *Ibid.*, *Alétheia*, pp. 424-429 e ID., *Fondamento della contraddizione*, Adelphi Edizioni, Milano 2005, pp. 21-112.

l'intenzione di porlo resta così vanificata[7]. È questa la contraddizione C che in tutta la riflessione di Severino, a partire da *La struttura originaria*[8], gioca un ruolo fondamentale che permane immutato. Emerge qui la distinzione tra l'apparire finito, che è astratto, e l'apparire totale, che è concreto. L'errore principale, da individuare perché genera una grande quantità di aporie, consiste nell'affermazione della presunta indipendenza e insularità di un significato o di un ente rispetto a tutti gli altri. Questa sarà anche la struttura formale dell'isolamento della terra, alienata dalla pretesa nichilistica, rispetto alla totalità del Destino, e in questa disequazione tra l'intero concreto e la parte, presuntamente separata dal tutto, starà la radice e il fondamento dell'alienazione nichilistica dell'Occidente e delle convinzioni dei mortali

Assestamenti e revisioni dei principi in precedenza delineati emergono a partire dal *Poscritto* di *Ritornare a Parmenide*[9] e negli scritti immediatamente successivi: *Il sentiero del giorno*[10] e *La terra e l'essenza dell'uomo*[11], in cui, attraverso un'attenta analisi fenomenologica del divenire, si afferma che non è dato all'esperienza immediata l'annullamento di quando diviene, ma piuttosto il suo apparire o scomparire, all'interno dell'apparire trascendentale, che, come sfondo di ogni divenire resta immobile. Ne segue che ogni ente è eterno e possiede per sé quel carattere peculiare di assolutezza che la tradizione metafisica attribuiva a Dio o all'immutabile trascendente. Ogni essente è parte del tutto e non può uscire dal tutto annullandosi, né il tutto può cessare di avvolgerlo.

Ne segue che, se è vero che la civiltà occidentale costituisce l'unica testimonianza della verità dell'essere, in tutta la storia dell'uomo, è però altrettanto vero che, pensando la nientità dell'ente, essa ha pensato l'essere (e le sue determinazioni) come identico al niente e, quindi, si è costruita, in tutta la sua storia, sul nichilismo metafisico: la dominazione metafisica risulta così essere la traccia della non verità, che ha consegnato la terra all'isolamento dalla verità e dal Destino, inteso come l'essere, che, nella sua concreta assolutezza totale, sta in modo innegabile, nella sua opposizione al nulla, e, pertanto, si differenzia dall'*epistéme* della tradizione metafisica, la quale afferma sì il valore del principio di non contraddizione e su questa base intende fondare l'Assoluto e l'assolutezza della verità, ma, insieme, interpreta il divenire come l'annullamento di alcuni enti, quelli appartenenti al mondo, e così scade nel nichilismo e nella effettiva equiparazione dell'essere al nulla, proprio nel momento in cui questa viene apparentemente rifiutata. La storia dell'Occidente è allora la storia di questo progressivo isolamento, in forme che, apparentemente fra loro diverse e magari in opposizione reciproca, sono solidali su questo fondamentale terreno condiviso. Al pari si dipana la vicenda del

---

[7] ID., *Studi di filosofia della prassi,* cit., pp. 186-193.
[8] ID., *La struttura originaria,* cit.
[9] ID., *Poscritto* di *Ritornare a Parmenide,* in *Essenza del nichilismo,* cit., pp. 63-133.
[10] *Ibid., Il sentiero del giorno*, pp.145-193.
[11] *Ibid.*, *La terra e l'essenza dell'uomo*, pp. 195-251.

mortale, cioè dell'uomo che si pensa nella morte destinato al nulla e cerca per sé e per tutto il reale un ancoraggio nell'Assoluto.

Di conseguenza, la riflessione severiniana tende ad accentuare la logica dell'identità[12] e a sottolineare con insistenza come il rifiuto della concezione metafisica del divenire, implicando il rifiuto dell'equiparazione dell'essere al nulla, implichi pure il rifiuto del diventare altro del qualcosa e, quindi, di ogni forma in cui questo possibile diventare altro si declini. Questo ha come conseguenza il tendenziale processo di un irrigidito inglobamento nell'intero e un conseguente appiattimento in esso di tutte le modalità di apparire finito, la regia della sequenza delle quali è tutta trattenuta e dettata dal Destino, che, di volta in volta, invia all'apparire finito le diverse manifestazioni.

Frutto di queste rettifiche è anche la soluzione, in senso negativo, del problema della libertà: in base al limpido *status quaestionis* delineato nella *Nota* finale di *Essenza del nichilismo*[13], se negli *Studi di filosofia della prassi*[14] la libertà costituiva un autentico problema, nel senso che successivamente vedremo, ed era possibile che essa fosse possibile per il soggetto umano, già in *Essenza del nichilismo*[15] essa rimane un problema solo se viene interpretata non in senso nichilistico, come possibilità che una decisione sia o non sia, ma come possibilità che le decisioni, sempre eterne, avrebbero potuto apparire o non apparire. In *Destino della necessità*[16], infine, – e da qui in poi – si mostra il carattere nichilistico della libertà e, quindi, l'impossibilità che essa sia un problema, sia pure in senso indebolito e reinterpretato, giacché essa non appare come tale e la sua struttura formale appartiene all'essenza del nichilismo: è, allora, necessario che la terra accada nel modo in cui accade e la terra stessa è destinata all'apparire. «Se, infatti, l'ente che accade non accadesse, l'accadere dell'ente non sarebbe – e, non essendo, esso, che non è un niente, sarebbe un niente –, e quindi non sarebbe eterno. Poiché ogni sintesi di enti è a sua volta un ente, essa è un eterno; e quindi è indissolubile, ossia è necessario che gli enti si mantengano nella sintesi che li unisce. Se si sottraessero alla loro sintesi, la sintesi non sarebbe, cioè essa, che non è un niente, sarebbe un niente. […] Ma, affermando che l'ente che entra nell'apparire sarebbe potuto non entrarvi (o che sarebbe potuto apparire l'ente che non è apparso) – affermando cioè la contingenza dell'apparire – si afferma che l'ente che accade sarebbe potuto non accadere, cioè si nega la necessità dell'accadere. In questo modo, il non essere (cioè la nientità) dell'accadere dell'ente vien posto come una possibilità. L'impossibile viene ritenuto un possibile»[17]. La negazione della possibilità della libertà viene fondata sulla negazione della possibilità della contingenza, poiché per entrambe si ammetterebbe il non essere di qualcosa. In questo caso il non essere di quella sintesi tra un ente e il suo apparire, sintesi che, venendo

[12] Ne è testimonianza emblematica il volume: ID., *Tautótēs*, Adelphi Edizioni, Milano 1995.
[13] ID., *Essenza del nichilismo,* cit., pp. 436-437.
[14] ID., *Studi di filosofia della prassi,* cit.
[15] ID., *Essenza del nichilismo,* cit.
[16] ID., *Destino della necessità*, Adelphi Edizioni, Milano 1980.
[17] *Ibid.,* pp. 97-98.

meno, cadrebbe nel nulla. Ne segue che ogni accadere che si manifesta, e ogni sintesi tra enti che accadono, sono necessari. Quindi la libertà (e la contingenza) non è un possibile, ma sarebbe un assurdo, frutto del nichilismo.

È interessante notare, a questo proposito, (e in tal modo apriamo una parentesi nel nostro discorso) che in questa occasione Severino sembra adottare una posizione diversa, e opposta, rispetto a quella, a suo tempo, assunta nella discussione con Bontadini riguardo all'apparire e all'apparire dell'apparire di un ente. Allora Bontadini notava che, quando un ente vien meno e scompare, vien meno pure il suo apparire; ma di quest'ultimo non si potrebbe dire che sia scomparso, pur continuando a essere, poiché, nel caso dell'apparire, l'apparire coincide con l'essere. Quindi, venendo meno l'apparire dell'apparire, si dovrebbe ammettere che esso sia andato nel nulla, sicché, almeno qui si dovrebbe accettare l'interpretazione "nichilistica" del divenire. Al che Severino replicava che anche l'apparire è semplicemente scomparso, non è più incluso nell'orizzonte dell'apparire trascendentale, ma continua a esistere in eterno. Nel nostro attuale caso, però, la situazione sembra essere diversa e inversa: là di un ente che appariva si diceva che il suo apparire veniva meno (e non si annullava), pur continuando a esistere; qui si dovrebbe dire che un ente diverso da quello che appare (e alternativo a esso), e il suo apparire, possono esistere nell'intero dell'essere, anche se non sono ora apparsi e forse non appariranno mai. Non si tratta di dire che continua a esistere qualcosa, che *non appare più*, e il suo apparire, ma che potrebbe esistere un qualcosa *che non accade,* con il suo apparire. Severino osserva che, poiché la lampada accesa è un eterno, è allora necessario che essa sia accesa. Se non lo fosse, si separerebbe, e in questo caso si annullerebbe, la sintesi tra un ente e il suo accadere. Forse qui si deve muovere una riflessione: certamente, la lampada accesa e il suo apparire sono un eterno, e tali rimangono anche quando escono dall'apparire trascendentale; così come, *prima di* entrare nell'apparire trascendentale, la lampada accesa e il suo apparire erano un eterno. Non potrebbe essere ugualmente un eterno una lampada spenta e il suo apparire, che avrebbe potuto apparire *al posto di* quella accesa? Detto in altri termini, perché i possibili vengono esclusi e ritenuti impossibili? Se qualcosa è e appare, so che è un eterno; dal fatto che non appaia, perché devo escludere che una lampada spenta *al posto di quella accesa*, sia anch'essa un eterno, anche se il suo apparire non è apparso? Credo che la risposta di Severino potrebbe essere duplice: innanzi tutto, dal fatto che non appaia non posso certo dire che essa tuttavia eternamente esista (solo *ab esse ad posse*, non viceversa!). Sicuramente infiniti enti esistono oltre quelli che sono apparsi, ma, proprio perché apparsi non sono, di essi non posso dire nulla. Qui – ed è il secondo punto – si tratterebbe di un ente che sarebbe potuto apparire *al posto di* uno che è invece apparso: ora sembra sussistere una incompatibilità, che porta Severino a dire che, ove un ente non fosse accaduto, il suo accadere non sarebbe: ma questo non può essere ammesso. Essendo eterno, l'accadimento di questo ente è necessario. Quindi, non sarebbe potuto essere diversamente, non si danno possibili nell'intero

dell'essere, e non c'è contingenza. Probabilmente, approfondendo la questione, si potrebbe mostrare che l'eternità anche con i possibili sarebbe conservata, ma, naturalmente verrebbe in parte meno la necessità. E probabilmente proprio alla necessità Severino non vuole rinunciare in un sistema in cui prevale l'identità; questo ovviamente comporta che i possibili non si diano. Se tutto è necessario, il possibile è impossibile, giacché ciò che non è, e non appare, è un nulla.

Riprendendo il discorso, interrotto dalla lunga parentesi, ma sviluppando il filo sino ad ora seguito, ove la necessità sia l'ultima parola, vien meno lo spazio per l'azione, la decisione, il progetto della volontà, e per la stessa volontà: la struttura formale dell'azione implica, come tale, proprio le determinazioni ontologiche del nichilismo, pur lasciandole a un livello solo implicito di consapevolezza.

> La decisione, già in quanto tale, ancor prima cioè della sua formulazione metafisica, è assunta dai mortali come un atto isolante. […] Decidere significa separare. […] il decidere, *in quanto libero* (cioè in quanto determinato dalla libertà intesa come tratto essenziale dell'Occidente), è separazione – ossia la persuasione che il decidere sia 'libero' separa la decisione dal Tutto; […] *ogni* separazione è negazione del legame che unisce ogni ente al Tutto, e quindi è negazione dell'eternità del Tutto, la quale è il fondamento di questo legame[18]

Ne segue che la decisione esprime il tratto fondamentale del nichilismo metafisico. Il fatto che tale convinzione emerga solo nel *Destino della necessità*[19] dice che le opere precedenti risentono ancora dell'isolamento della terra, giacché vedono come problema quanto successivamente apparirà essere assurdo; e, nel caso dell'azione, neppure intravedono in maniera esplicita la problematicità del concetto. Necessario sarà allora il Destino, come la totalità che sta e invia all'apparire finito ciò che è destinato ad accadere.

Se guardiamo ora ai punti in cui la riflessione di Severino ha scoperto aspetti nuovi relativamente al percorso in precedenza seguito, si possono chiaramente individuare alcuni elementi: a partire dai volumi *La Gloria* e *Oltrepassare*[20], viene formulato il principio che ogni essente della terra, il quale sopraggiunge nell'orizzonte dell'apparire, necessariamente non sia inoltrepassabile da un altro essente, e così via all'infinito, cioè debba essere oltrepassato: «un oltrepassante che sia inoltrepassabile è impossibile»[21]. Grazie a tale principio sarà fondata non solo la possibilità, che era stata sempre ammessa e giustificata, ma anche la necessità che ci sia una pluralità di modi finiti di apparire del destino, che cioè ci sia una costellazione infinita di cerchi finiti del destino, oltre a quello originario da cui ci si muove, secondo la formulazione linguistica delle opere più recenti. In questo contesto si mostrerà che l'essere immutabile deve apparire processualmente, ossia in forma sempre parziale e finita, e, in secondo luogo, che si potrà uscire da quella forma di solipsismo per cui la

---

[18] *Ibid*., pp. 361-362.
[19] *Ibid.*
[20] Rispettivamente ID., *La Gloria. ἅσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi Edizioni, Milano 2001 e ID., *Oltrepassare*, Adelphi Edizioni, Milano 2007.
[21] *Ibid*., p. 185.

presenza di altre coscienze era ritenuta solo una possibilità, ma non una attualità concreta e fondata. L'apparire empirico attesta una processualità nell'apparire degli enti, che sopraggiungono entro l'orizzonte dell'apparire trascendentale, che resta immobile in quanto costituisce lo sfondo ultimo del sorgere e tramontare dei diversi enti. La processualità, e la conseguente finitezza, è allora richiesta perché il sopraggiungere esige che qualcosa scompaia e il sopraggiungere è attestato dall'apparire empirico. Inoltre, se quanto sopraggiunge non fosse, a sua volta, oltrepassato, sarebbe assimilato allo sfondo, il campo immutabile entro cui il divenire accade, ma che non può divenire esso stesso, e quindi neppure subire incrementi o aggiunte, e i due livelli, quello empirico e quello trascendentale, si confonderebbero e la loro strutturale differenza si annullerebbe. Ne segue, allora, che anche l'attualità, con cui un essente appare (insieme con il suo apparire) nel cerchio originario, deve essere oltrepassata; ma potrà esserlo non all'interno del cerchio originario, visto che qui si tratta di superare *l'attualità* con cui un essente è dato, ma all'interno di un altro cerchio finito del destino (e di infiniti altri) diverso da quello originario. «È necessario che l'essente oltrepassante incominci ad apparire all'interno di un altro Io del destino, ossia all'interno di un cerchio dell'apparire e su uno sfondo diversi dal cerchio e dallo sfondo originari»[22]. Diventa necessario, quindi, ammettere una costellazione infinita di cerchi finiti dell'apparire, oltre e diversi rispetto all'apparire nel cerchio attuale e originario, ancorché analoghi a esso: in caso contrario, quest'ultimo, nella sua attualità, sarebbe inoltrepassabile e comincerebbe ad appartenere allo sfondo, variandolo. Il che è impossibile.

Negli ultimi scritti questo tema si colloca in un contesto di approfondimenti e sviluppi, non privi di interne variazioni e rettifiche, che assumono talora una cadenza escatologica e richiamano, in una cornice teorica radicalmente diversa – poiché totalmente ed esaurientemente razionale – e in un orizzonte retto da stringente necessità, che non lascia spazio a libertà e grazia, concetti, metafore e termini tipici della tradizione cristiana, ma da essa radicalmente lontani, come la Gloria, la Gioia, il venerdì santo e la pasqua di resurrezione o pasqua del destino. Se ogni ente che comincia ad apparire deve essere oltrepassato – e la Gloria indica appunto questo inesauribile sopraggiungere ed essere oltrepassato degli essenti, che sono eterni –, anche l'isolamento della terra, quell'immenso e complesso ente cui la storia dell'Occidente e del nichilismo appartengono, dovrà essere oltrepassato, affinché si proceda verso un progressivo e crescente, ma mai del tutto compiuto, superamento delle contraddizioni, connesse e dipendenti dalla contraddizione C, data dal fatto che il Tutto, nelle sue molteplici e infinite manifestazioni, non appare nella concreta ed esaustiva ricchezza delle sue manifestazioni, ma come totalità meramente formale e parziale, sicché ciò che non è il Tutto è posto, contraddittoriamente, come se fosse il Tutto. Questo infinito dispiegamento della terra verso il superamento dell'isolamento nichilistico consiste nel disvelamento della Gioia, intesa come la totalità non più contrastata dall'isolamento del destino, anche se la Gioia non può apparire nella sua piena

[22] ID., *La Gloria*, cit., p. 185. Si veda pure: ID., *Oltrepassare*, cit., pp. 203-204.

concretezza, in cui ogni contraddizione sia originariamente tolta, all'Io finito del destino, che pertanto resta radicalmente finito e limitato.

Come è facilmente intuibile, queste ultime posizioni, assai lontane, talora anche nel dettato, rispetto alle iniziali posizioni de *La struttura originaria*[23] e di *Ritornare a Parmenide*[24], anche se da quelle derivano e su di esse strutturalmente si fondano, hanno attirato l'interesse della riflessione teologica: questa, in molti suoi sviluppi, ha preso le distanze dall'impostazione ispirata al pensiero neo-scolastico e alla manualistica, cui faceva anche riferimento la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede allorché ha rilevato l'incompatibilità tra le posizioni filosofiche di Emanuele Severino e il Cristianesimo, e talora ritrova negli sviluppi delle riflessioni severiniane stimoli e spunti per approfondimenti autonomi e originali.

Da quanto detto, si può, infatti, constatare che l'intero percorso di Severino può essere affrontato da punti di vista assai differenti: si può considerare l'intero percorso e le conclusioni cui via via perviene, per individuarne i principi portanti, le svolte significative e per scrutarne i punti di faglia, i possibili smottamenti, individuare la necessità o la possibilità di sviluppi coerenti con l'intero percorso o tentare di muovere rilievi per integrare quei punti di frattura od obiezioni per confutare i principi portanti, primi fra tutti il "Principio di Parmenide" o l'analisi fenomenologica del divenire. La complessità del sistema e la presenza di tanti snodi, a loro volta complessi e suscettibili di approfondimenti e discussione, rende possibile una pluralità di indagini e di atteggiamenti teoretici.

Ma è anche plausibile, uscendo dalla coerenza del percorso, pur senza dimenticarla, isolare alcuni nuclei relativamente autonomi, cioè capaci di delineare prospettive atte ad alimentare, anche in contesti diversi, soluzioni a problemi o chiarificazioni concettuali preziose. A tale scopo si possono scegliere momenti appartenenti a tappe diverse del cammino globale: in questo ambito, solo a titolo di esempio, potrebbero rientrare i rapporti con il Cristianesimo e la relazione tra fede e ragione; le analisi riguardo alla libertà; la valutazione della scienza e dell'impostazione neopositivistica; l'apriori e l'esperienza; la riflessione sul principio di non contraddizione come base ineludibile di un sapere incontrovertibile; il rapporto tra l'infinito, considerato nella sua concreta e esaustiva assolutezza, e il finito, nonché la consistenza ontologica ultima di questo finito; il senso della morte e ciò che può attendere dopo la morte; oltre a raffinate e acute "indagini di struttura" (secondo la dizione bontadiniana) relative a filosofi classici, moderni e contemporanei. Per tali motivi gli scritti di Severino possono continuare a essere oggetto di approfondimenti e sviluppi anche originali, pure da parte di studiosi che non condividano l'intero del suo percorso, come potrebbe essere l'analisi del divenire, la valutazione della metafisica e della sua storia.

---

[23] ID., *La struttura originaria,* cit.

[24] ID., *Ritornare a Parmenide* in *Essenza del nichilismo*, cit.

A questo scopo possono offrire preziosi supporti non solo le variazioni presenti nella riflessione severiniana, ma anche, come si è già accennato, i suoi contributi miranti a precisare i nessi tra la conclusione di un percorso relativo a un certo tema e le tappe che l'hanno preceduta e che magari condividevano prospettive spesso assai diverse. Come si è detto, suo scopo primario è quello di mettere in rilievo i risultati conseguiti e le novità sopraggiunte, spesso anche radicali; rendere coerente l'intero cammino e giustificare la legittimità o la necessità dell'evoluzione intercorsa; ravvisare tracce e presentimenti nelle teorie precedenti rispetto a quelle successive, così da poter interpretare il prima come un caso o un momento del dopo.

In questa sede, tenendo presente la questione dei rapporti con la fede in generale e con il Cristianesimo in particolare, ci soffermeremo su tre punti che possono aiutare a comprendere le ragioni della posizione assunta da Severino, agli inizi della sua indagine e poi, via via, anche radicalmente modificata: il rapporto tra verità, problema e fede; la critica alla concezione dell'io, dotato di intelletto e volontà, tipica della tradizione filosofica occidentale; la natura della fede, come essere nella fede e come avere fede, sia nel senso più ampio, sia come fede religiosa (nella fattispecie, cristiana) e il rapporto tra ragione e fede.

Verità e problema

Se la verità è la sintesi tra *ciò che è detto* e il *valore assoluto* di ciò che è detto, sicché essa sia «la struttura originaria della verità, l'originario organizzarsi di un sapere che non si lascia in alcun modo negare»[25], allora le quotidiane forme della nostra coscienza (senso comune, scienza, poesia, visioni del mondo, politica, economia), non integrano la predetta condizione, non sono quindi verità nel senso forte e rigoroso e costituiscono pertanto forme di "fede", intendendosi con questo termine la certezza in un contenuto che non si costituisce come verità, giacché, sulla base del teorema dell'onnipresenza della certezza, ogni contenuto di cui sono consapevole si struttura secondo una certezza e realizza un organismo di certezze: anche nel caso di negazione, preghiera, comando, la coscienza che li vive è certa di quanto prova e, persino se dubita, è certa di dubitare. La certezza è perciò trascendentale e, come tale, attribuisce a tutto quanto appare (sia esso verità o non verità) «i tratti formali della verità: l'incontrovertibilità, l'indubitabilità, l'assolutezza, la definitività, l'immodificabilità»[26]. In questo caso con il termine "fede" si intende qualcosa di molto più ampio della fede religiosa o di quella cristiana, ma si intende indicare il normale atteggiamento dell'uomo, che, per vivere e decidere, deve avere certezze, anche se non accompagnate dal rigore assoluto della verità, la quale pertanto si rivela come una eccezione nell'esistenza quotidiana. Quindi, al di fuori

---

[25] ID., *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 98.
[26] *Ibid*., *Postille*, p. 315.

della struttura originaria della verità, tutto è fede, e, a questo punto, pare che i due atteggiamenti siano destinati a escludersi: Severino mostrerà come, invece, essere nella verità implichi essenzialmente di essere nella fede o, addirittura, di essere nella fede in quel tipico modo che è l'aver fede.

Alla stessa conclusione si perviene, alla luce delle riflessioni condotte ne *La struttura originaria*[27], mai smentite o corrette, allorché si constata che la verità «è l'apparire del Tutto e, insieme, il Tutto non vi appare nella concreta ed esaustiva ricchezza delle sue determinazioni, ma come semplice totalità formale (costituita appunto dal significato "tutto" o "totalità dell'ente", come orizzonte delle determinazioni che appaiono); sì che ciò che non è il Tutto è posto come il Tutto»[28]. Mentre poco fa si procedeva dalla constatazione che il percorso di fondazione della verità aveva concretamente lasciato molti ambiti ancora indecisi, sui quali occorreva prendere posizione senza avere, peraltro, le necessarie giustificazioni fondative, qui si prende atto che il Tutto è dato solo in maniera formale (e, in altra sede si preciserà, necessariamente processuale, come si è accennato in precedenza) e, quindi, esso è, insieme posto e non posto. In entrambi i casi ci si trova, innanzi tutto, nel problema, in quanto la verità non è nella totalità della verità, in cui sia risolto ogni problema.

Di passaggio, aprendo una parentesi, è opportuno notare come Severino tenda a parlare della verità come del soggetto della situazione conoscitiva, dicendo "la verità è nel problema" oppure, successivamente, "la verità è nella contraddizione": nel punto successivo torneremo su questo argomento, ma fin d'ora va sottolineato che non viene, né qui, né altrove, mai posto in primo piano il filosofo, il singolo uomo, che, ragionando, si interroga e compie un cammino di soluzione rigorosa dei diversi problemi, per consentire alla verità di manifestarsi in maniera sempre più completa. Anzi, al contrario: si sottolinea sempre con enfasi che «"la" filosofia è "la mia" filosofia», in quanto, dal punto di vista della struttura originaria "io"[29] mi trovo in una situazione privilegiata rispetto a tutti i possibili altri, giacché la mia coscienza, con i suoi contenuti, è immediatamente presente, in un modo tale che il tentativo di negarlo si autonegherebbe (altra applicazione dell'*élenchos*), e per questo motivo è un apparire originario. Non sono io a includere la struttura originaria, ma questa, cioè la verità, include me, che risulto essere, esaurientemente, manifestazione della verità. Ma torneremo su questo punto, mettendolo direttamente a tema.

Riprendendo il discorso, la situazione problematica implica

> consapevolezza che a un asserto compete la possibilità di presentarsi come vero o come falso in un momento ulteriore rispetto all'attualità dell'originario: possibilità che la verità o la falsità convengano o all'asserto in parola o al suo contraddittorio. Nel problema si è cioè costretti a conferire egual valore ad asserti tra loro contraddittori, ossia ad asserti che non hanno lo stesso valore. E in ciò appunto consiste la contraddittorietà di ogni situazione

[27] ID., *La struttura originaria*, cit.
[28] ID., *Prefazione* in *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 19.
[29] Come emergerà da quanto verrà detto nel punto successivo, in questo caso il riferimento al pronome di prima persona non indica tanto una singola ben determinata persona, quanto piuttosto l'apparire della verità in cui io sono compreso come apparire originario.

> problematica. In altri termini, in un problema *autentico,* degli asserti contraddittori non si sa quale sia quello vero e quello falso. Ma, necessariamente, uno dei due *è* quello vero, l'altro quello falso. Accade pertanto che, nel problema, il vero sia assunto come ciò che ha la possibilità di essere falso, e il falso come ciò che ha la possibilità di essere vero[30].

Quindi, la contraddizione verrebbe a essere duplice: la prima è data dall'apparire finito del Tutto, che è solo un apparire formale, e, quindi, non è il Tutto; questa prima implica poi che si viva nel problema, che si assuma vero ciò che potrebbe essere falso e che si tratti allo stesso modo ciò può essere vero e che può essere falso. Questa è la seconda contraddizione, connessa con la situazione problematica, mentre la prima è la *contraddizione C*, individuata ne *La struttura originaria*[31] e destinata eventualmente a essere ridotta, senza mai poter essere pienamente superata, perché, se così avvenisse, si avrebbe l'identificazione di finito e infinito, che è impossibile.

Tuttavia, la tesi che la condizione problematica, come tale, sia contraddittoria, merita qualche riflessione critica: si dà problema quando non so se un certo soggetto (*a*) competa a un certo predicato (*b*) e, quindi, non vedo né la loro inclusione (si tratterebbe di asserto vero), né la loro esclusione (si tratterebbe di asserto falso). Fino a questo punto non c'è spazio per alcuna contraddizione: questa ci sarebbe senz'altro se, nello stadio problematico dicessi che ad *a* compete e non compete *b,* se prima affermassi il primo asserto e poi *anche* il secondo. Ma è proprio questo che non accade: solo una indagine ulteriore potrà risolvere il problema e dire quale dei due asserti sia vero e quale falso. Una nuova esperienza potrebbe farmi constatare che *a* e *b* sono dati insieme, potrò affermare l'inerenza di *b* ad *a,* e si tratterà di un nesso di fatto; una successiva analisi mi potrà far scoprire un elemento *x,* prima sconosciuto, che renda necessaria l'implicazione di *b* da parte di *a*, e si tratterà di una inerenza necessaria. A questo punto – ma solo a questo punto – diverrebbe contraddittorio ritenere falso l'asserto affermante tale inerenza, giacché esso è vero, o perché è attestato dall'esperienza o perché sussiste una connessione necessaria[32]. In sede problematica se *a* non implica e neppure esclude *b*, non c'è contraddizione a trattarli allo stesso modo, giacché non emergono titoli perché debbano essere trattati diversamente. In sede veritativa, in seguito a un'indagine ulteriore, solo uno dei due risulterà vero e, allora, non potrà essere detto falso o, peggio ancora, vero e falso insieme. Ma questo potrà avvenire in un momento successivo.

Severino fa, in proposito, notare che, poiché il significato di un asserto è distinto, anche se non separato, dal processo che lo giustifica, «nel problema, uno dei due asserti contraddittori ha la possibilità, *proprio in forza del suo significato*, di essere verificato e non ha la possibilità di essere falsificato, e viceversa l'altro asserto contraddittorio ha la possibilità, anche qui in forza del suo significato, di essere falsificato e non quella di essere verificato. E qui "possibilità" significa "capacità

[30] ID., *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 100.
[31] ID., *La struttura originaria*, cit.
[32] Su questo punto si veda ADRIANO BAUSOLA, *Su di un recente studio intorno a verità e prassi*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1963, LV, pp. 80-97: 89-91.

reale"». E poco dopo precisa ulteriormente che la *possibilità* di essere verificati o falsificati per gli asserti contraddittori dipende solo dal fatto che il processo per l'accertamento della verità non sia ancora divenuto attuale, ma «quanto al loro significato non hanno la *possibilità* di essere verificati o falsificati, ma *sono* veri o falsi»[33].

L'insistenza sul significato per sostenere che *di per sé* gli asserti sono veri o falsi, fa pensare ai testi di Schlick e Carnap, che Severino ha studiato a fondo e tradotto; nei quali si sostiene appunto che sono gli asserti necessari o apriori quelli la cui verità può essere attestata dalla sola ispezione del significato, senza che occorra fare ricorso all'esperienza. Nel caso degli asserti empirici, che pure possono essere veri o falsi e rispetto ai quali si può essere in una situazione problematica, l'analisi del solo significato dei termini occorrenti negli asserti non può bastare, giacché va integrata con un riferimento empirico. Questo rende impossibile attribuire al significato degli asserti empirici una verità o falsità *in sé* o *di diritto.* Riguardo poi agli altri asserti, quelli esaminati da Severino (sia pure senza compiere la distinzione e la precisazione ora accennata), va detto che la sola analisi del significato basta ad attestarne la verità o falsità, ma, appunto, occorre un processo *ulteriore* rispetto alla mera comprensione del significato dell'asserto. Una mente infinita potrebbe certo cogliere nell'asserto tutte le sue implicazioni possibili, ma non una mente umana che dispone solo di un apparire finito; se non si vuole ipostatizzare un in sé degli asserti (che sarebbe vero o falso), allorché gli asserti contraddittori sono pensati, distinguendoli dal processo che li attesterebbe veri o falsi, non appaiono ancora veri o falsi, sicché non è contraddittorio conferire loro egual valore e trattarli solo come possibilmente veri o falsi. Sarebbe, invece, contraddittorio se di ciascuno di essi si dicesse che è vero oppure che è falso oppure che è insieme vero e falso. Invece, al momento non appare quale dei due sia vero o falso, pur valendo che, solo *dopo una ulteriore analisi*, il dubbio potrà essere sciolto e il problema risolto.

Poco dopo, Severino rispondendo ad altra obiezione, osserva che, «sforniti del processo di giustificazione, gli asserti contraddittori posseggono *di fatto* entrambi lo stesso valore, ma è anche vero che, per il loro significato, non hanno *di diritto* lo stesso valore»[34]. Se non si vuole ipostatizzare una verità in sé degli asserti a prescindere dall'evidenza con cui essa può manifestarsi e apparire al soggetto conoscente, resta che, *di fatto*, quando gli asserti sono dati in se stessi, distinti dal processo di giustificazione ulteriore, posseggono lo stesso valore (e quindi non è contraddittorio trattarli allo stesso modo). Affermare che, *di diritto,* sono veri o falsi, significa *distinguere e, insieme, non distinguere* gli asserti dal processo di accertamento della loro verità o falsità: distinguendoli, affermo che hanno lo stesso valore, ma non distinguendoli, posso dire che conservano in sé una traccia della verità (o falsità), che solo *l'indagine ulteriore* sarà concretamente in grado di attribuire.

[33] EMANUELE SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 101.
[34] *Ibid*., p. 102 (corsivo mio).

Poche righe dopo quelle appena citate, si sostiene: «la contraddizione sta quindi precisamente *nel fatto* che esistono asserti sforniti di processo di giustificazione, che esista qualcosa di cui non si sa stabilire se sia vero o falso»[35]. Qui il discorso sembra spostato: la contraddizione non consisterebbe più nell'attribuire lo stesso valore ad asserti contraddittori (affermare e negare insieme la stessa cosa), ma, quasi richiamando la contraddizione C, starebbe in una conoscenza astratta di asserti, essendo privi della loro conoscenza concreta. Si affermerebbero gli asserti, senza che sia posto il processo della loro giustificazione, e, quindi, li si porrebbe e non li si porrebbe. Ora, questo discorso che certamente vale per il rapporto tra il Tutto e le sue manifestazioni parziali e finite, è dubbio che valga nel rapporto tra gli asserti concretamente giustificati (equivalenti al Tutto) e gli asserti sforniti della giustificazione (equivalenti alla posizione astratta e formale del Tutto), a meno che la verità non venga ipostatizzata nella sua pienezza concreta e totale, ancorché non come tale manifesta. Questa tendenza certamente traspare nelle prime riflessioni di Severino, anche se a un livello prevalentemente latente, mentre negli scritti ultimi viene sostenuta esplicitamente e in primo piano, allorché si parla dell'Io infinito del Destino. Ma, in tal modo, i parametri del discorso sono variati, o approfonditi attraverso la variazione: invece, negli *Studi di filosofia della prassi*[36] il preannuncio della novità radicale, manifesto solo a livello latente, ampiamente convive con le più evidenti tracce dell'impostazione classica, *alla luce delle quali*, pare che per la sussistenza di un problema autentico sia sufficiente che *non implichi una contraddizione.*

Nella successiva riflessione la verità diventa il vero protagonista, poiché tale non è più il soggetto o l'io che, indagando, si confronta con problemi e ne cerca una soluzione. Non si dà più qualcuno che cerchi e che, alla fine, trovi, ma «il risolvimento di un problema è il sopraggiungere dell'apparire di un tratto della totalità della verità»[37]. Non c'è qualcuno che cerca, ma è la verità che si lascia manifestare per un certo tratto. La prospettiva si è, per così dire, ribaltata. Non è quindi un caso che, nelle *Postille* a *Studi di filosofia della prassi*[38], il problema non venga più interpretato come un asserto che, mediante un processo di giustificazione, potrà apparire come vero, giacché gli asserti *p* e *non p*, in quanto separati dalla verità, cioè in quanto equivalenti, «sono *entrambi negazione* della verità; ed è *impossibile* che venga a manifestarsi la verità da ciò che è negazione della verità (è impossibile il sopraggiungere di un processo di "giustificazione" o "verificazione" di ciò che è negazione della verità)»[39]. In questo caso, la contraddizione in cui la verità si trova non dipende da ciò che essa dice (dal fatto cioè che, insieme, afferma e nega), ma da ciò che, in quanto finita, non dice, ossia da ciò che in essa non appare. Diventa così esplicita la riconduzione della (presunta)

---

[35] *Ibid.*
[36] *Ibid.*
[37] *Ibid.*, *Postille*, p. 312.
[38] *Ibid., Prefazione*.
[39] *Ibid.*, p. 311.

contraddizione del problema all'unico tipo di contraddizione ormai ammessa, la contraddizione C. Ben si comprende, quindi, la successiva sintesi delineata:

> pertanto, mentre in *Studi di filosofia della prassi* per la verità può diventare un problema quella fede il cui contenuto non appare immediatamente come negazione della verità, negli scritti successivi, invece, per la verità può diventare un problema solo ciò che riesce ad apparire fuori dell'isolamento della terra, ossia ciò che non si presenta più come una fede (cioè come un errore). […] rimane un autentico problema, per la verità, che l'accadimento dell'errore, cioè della fede – l'accadimento dell'isolamento della terra e del nichilismo, che ne è testimonianza – sia ciò che è necessariamente richiesto dall'accadimento della salvezza della verità, se tale salvezza è destinata ad accadere[40].

Come si evince e come vedremo, questo non ha solo conseguenze sul modo di interpretare la natura del problema, ma pure sul modo di intendere la fede religiosa e la sua eventuale compatibilità con la verità.

L'io e la verità

Si è già accennato al fatto che nel discorso severiniano, fin dalle origini, i protagonisti sono, insieme o alternativamente l'io – soggetto empirico che ricerca, risolve problemi, giustifica e possiede una verità assoluta e incontrovertibile – e la verità – che, in quanto tale, vive il problema, è nella fede e decide –. Nella tradizione classica e scolastica, che Severino ha sempre presente e alla quale per un iniziale periodo della sua riflessione faceva riferimento, il filosofo, cioè una singola persona intraprende un cammino di riflessione e perviene, in modi diversi, alla verità, anche questa spesso intesa in modi differenti. Quindi, chi si trova in dubbio per un problema, chi deve cercare di uscirne, chi alla fine eventualmente è in rapporto con la verità, nel senso che la cerca, la accoglie, la possiede nelle sue diverse forme, è sempre un soggetto empirico particolare e individuale: *Hic homo intelligit*, ricordava Tommaso in un testo, che, non a caso Severino fa oggetto di acuta critica[41]. Trattando del rapporto tra la fede e la verità, assodato che – come avremo modo di vedere – non si può non essere nella fede, Severino osserva che «non accade che io sia il luogo in cui la verità e la fede vengano a dar vita ad un'accidentale collusione, ma è la verità in quanto tale ad implicare essenzialmente la fede»[42]; e in alcune pagine dopo preciserà «ma, a voler parlare con più precisione, non sono io, in quanto io, a decidere di aver fede bensì *è la verità* – in cui mi trovo e che mi include come momento del suo contenuto – *è la verità che*, come sappiamo, in relazione alla problematicità del dover fare qualcosa *è necessariamente nella fede* […] se le si unisce, la fede diventa una proprietà, un attributo della verità»[43]. Ora non ci interessa il rapporto tra verità e fede, sul quale torneremo, ma il rapporto

---

[40] *Ibid*, p. 321.
[41] Si veda, in proposito TOMMASO D'AQUINO (san), *Hic homo intelligit*, in EMANUELE SEVERINO, *Pensieri sul Cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, pp. 126-136, dove sono sviluppate acute riflessioni, meritevoli di un approfondito esame critico, che in questa sede non può essere condotto.
[42] ID., *Studi di filosofia della prassi,* cit., p. 118.
[43] *Ibid*., p. 134.

tra l'io e la verità: dai passi citati, chiaramente emerge che il soggetto non è l'io empirico, che nella verità è incluso come sua attuale manifestazione. Questo fattore, oltre che assai rilevante in sé, ai fini della concezione della filosofia come attività, avrà certamente altrettanto rilievo quando, parlando della fede e della fede cristiana, si indagherà chi sia il soggetto che è nella fede e in che modo la ragione e la fede si connettano tra loro a seconda del modo in cui si risponde alla precedente questione. Per la verità un problema analogo si riscontra già nel Maestro di Severino, Gustavo Bontadini, forse anche a causa della comune influenza subita da parte dell'idealismo hegeliano e del neo-idealismo gentiliano, al di là delle esplicite e nette prese di distanza teoretica. Nel volume *Saggio di una metafisica dell'esperienza*[44] solo nella parte finale si affronta il problema dell'io empirico, diverso dall'io puro: quest'ultimo è il puro conoscere, solo conoscere, che come tale si identifica intenzionalmente con l'oggetto nella sua totalità e non vi si contrappone; allorché si dice "io", non si è più puro conoscere, ma si è oggetto e contenuto del conoscere, cioè dell'io puro, della pura presenzialità diversa da un soggetto. «Io sono (mi rivelo) una potenza [sc. un ente] che si trova con la coscienza in quel particolare rapporto che si esprime col dire che essa *ha o possiede* la coscienza stessa». Cioè io posso dire "io" in quanto mi conosco, sicché, se l'io è io solo a patto di non essere il conoscere puro e solo conoscere, tuttavia «l'io puro si dice io in quanto è ciò per cui il vero (concreto) io (l'io particolare, io) è io. Io infatti non sarei io se non mi conoscessi; ora, manifestamente, mi conosco pel conoscere»[45]. Una certa faticosità del dettato mette in luce la difficoltà di Bontadini nel dedurre l'io particolare: egli qui si stacca dalla tradizione classica e scolastica e, pure nella terminologia, assume cadenze tipiche del neo idealismo; ne risulta che il protagonista primo del conoscere è l'io puro, la pura manifestatività e presenzialità (o spettacolarità) e l'io particolare è un suo contenuto, un suo oggetto, che, nella misura in cui *si* conosce (a differenza degli altri enti) lo contiene, cioè ha o possiede la coscienza stessa.

Questo percorso genealogico può aiutare a comprendere meglio Severino, che nella sua riflessione iniziale alterna i riferimenti all'io che possiede la verità con le affermazioni per cui è la verità a trovarsi, come tale nel problema, nella contraddizione e nella fede, anche se pare, già qui, propendere per quest'ultima impostazione. Gli sviluppi della riflessione chiariranno la questione in maniera esplicita e chiara, come, fra l'altro, attestano le *Postille* agli *Studi di filosofia della prassi*[46], che sono significative proprio perché rettificano e precisano in maniera definitiva l'iniziale posizione. Qui si dirà che la volontà di potenza, la quale pretende di poter disporre della terra, è innanzi tutto persuasa di poter disporre di se stessa, «ma può credere di dominare se stessa, solo in quanto crede di essere un "se stesso", un "io", cioè solo in quanto crede che l'"esser io" esista – venga poi inteso,

---

[44] Pubblicato prima nel 1935 e poi nel 1938; quindi GUSTAVO BONTADINI, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1979 (da cui si citerà) e 1995.
[45] *Ibid*., pp. 271-272.
[46] EMANUELE SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi, Postille,* cit.

“l’esser io” come “empirico” o come “trascendentale”»[47]. La posizione di un io individuale testimonia in forma emblematica l’isolamento dal Destino e il nichilismo, che costituisce un principio dell’agire e un soggetto della volontà per poter trasformare le cose della terra secondo i suoi scopi e farle diventare altro, cioè produrne l’annullamento. «Ma la volontà di potenza che isola la terra dal destino della verità è l’errare originario. In questo contenuto della fede in cui l’isolamento della terra consiste, l’“io” è un contenuto dell’errare originario, cioè l’“io” è un “errore”»[48].

Alla luce di questa chiarificazione, vengono interpretate e rettificate anche alcune espressioni degli *Studi*, come quelle in cui si parla di un io che possiede o perde la verità, quasi si trattasse di un individuo, di un io in senso empirico. «Il limite di quelle metafore […] è di favorire l’impressione che l’attualità della verità sia costituita dalla coscienza empirico-individuale, che invece è proprio la dimensione al cui interno la verità non può essere attuale»[49]. A possedere o perdere la verità è l’apparire trascendentale, a seconda che essa appartenga o meno al contenuto che appare. Severino ammette che in quei primi scritti, sia pur entro un notevole tasso di ambiguità e in mezzo a consistenti tracce di nichilismo, è presente, e prevalente, una concezione per cui l’io non sarebbe l’individuo empirico, ma, come si afferma, «“io” sono l’unità di tutte le convinzioni immediatamente presenti e una convinzione si dice “mia” in quanto è così unificata»[50]. In tal modo, la coscienza filosofica, cioè la verità, non è possesso di un soggetto particolare, ma è un contenuto che può appartenere o non appartenere a quella unità. Pertanto, allorché si dice che chi possiede la verità è un uomo, si intende «che l’apparire trascendentale, ossia l’unità della totalità delle convinzioni includenti la verità, include anche quell’ente particolare è un “uomo” che fa quel che fanno gli altri, e che l’accadere di certi comportamenti di quest’uomo è concomitante all’accadimento in cui la verità esce dall’apparire»[51]. Questa frase interpreta l’affermazione per cui l’individuo che fa filosofia e possiede la verità, vive la vita di tutti, in cui ci si distrae rispetto alla verità e magari ci si stanca di essa: si vuole così sottolineare che il gioco non è, per così dire, nelle mani del singolo individuo che pensa, vive e opera, bensì dell’apparire trascendentale. Vi è quindi una reciproca connessione tra “essere nella verità” e “possedere la verità” e vi è una reciproca inclusione tra io e verità: «e proprio come l’“io” (inteso come apparire trascendentale) include la verità, così la verità lo include (l’apparire è un tratto che appartiene alla struttura della verità), proprio per questo l’uscire della verità dall’apparire (ossia da ciò che la possiede) è insieme un uscire dalla verità da parte di chi (l’apparire trascendentale) la possiede»[52]. Nella riflessione più matura Severino, per indicare la struttura autentica e non nichilistica dell’uomo, parlerà di Io finito del destino, quale essere autocosciente, che manifesta e

---

[47] *Ibid., Prefazione,* cit., p. 26.
[48] *Ibid.*, p. 27.
[49] *Ibid.*, *Postille*, p. 301.
[50] *Ibid.*, p. 263.
[51] *Ibid.*, *Postille,* p. 299.
[52] *Ibid.*, *Postille,* p. 299.

ospita il processo dell'accadere e quindi il superamento progressivo, ma mai compiuto, della contraddizione C. In tal modo l'uomo individuo della tradizione classica, che poi sarà anche il destinatario dell'annuncio di fede cristiano, chiamato a liberamente rispondere alla grazia che gli viene offerta, sembra appartenere a quella terra isolata dal Destino, destinata, essa pure, a essere oltrepassata in quella prospettiva escatologica di Gloria e di Gioia che gli ultimi scritti delineano.

Ragione, fede, dubbio

Il tema della fede e il rapporto con essa ha accompagnato, con vicende alterne ed esiti complessi e non sempre univoci, l'intera riflessione di Severino e nei vari scritti se ne serbano molteplici tracce, sia in quelli prettamente scientifici, sia in quelli prevalentemente divulgativi. La polemica con il Cristianesimo, che rappresenta il tipo emblematico della fede, ha permeato di sé non solo la spiritualità e la cultura dell'Occidente (e del mondo dall'Occidente plasmato o che con esso ha interagito), ma anche, e soprattutto, la filosofia, che ha profondamente dialogato con il pensiero greco, poi metabolizzato e diffuso. Proprio per questo la polemica, ancorché sempre sorretta da argomenti rigorosi e stringenti, appare aspra e graffiante, soprattutto negli scritti divulgativi, come è ben comprensibile, ma, in ogni caso, anche nei più aspri frangenti del conflitto, si avverte un senso di apprezzamento, di rispetto e, forse, di nostalgia, davvero ammirevole.

Sia pure in contesti diversi, Severino affronta sia la *fides qua creditur,* cioè l'atteggiamento di coscienza condiviso dal credente, sia la *fides quae creditur*, cioè il contenuto di quanto viene proposto a credere come verità indefettibile, e il rapporto, soprattutto con l'avanzare della speculazione, si fa sempre più nettamente critico. In questa sede cercheremo di esaminare quattro temi: il rapporto tra fede e problema e la connessa contraddizione tra la verità e l'atteggiamento di fede; il contenuto della fede, che sembra implicare una metafisica nichilista; l'armonia possibile tra ragione e fede e, infine, il nesso tra fede e dubbio.

Poiché la verità ci si manifesta in modo limitato e solo astratto, viviamo nel problema e, quindi, in senso lato, nella fede, con cui si attribuisce certezza a un contenuto che non è verità, in cui la non verità è assunta come verità. Non solo il ricercatore si trova ad affrontare problemi, non avendo tutte le risposte vere possibili, ma pure la verità si confronta con il problema e non solo con l'errore, che la nega. Il problema implicherebbe la contraddizione (lo abbiamo visto e discusso); ma dalla contraddizione si deve uscire verso la verità, e questo è il dovere fondamentale che si impone alla ragione, nel senso che i diversi doveri possono essere modi per uscire dalla contraddizione. Se un modo, cioè un dovere, non si presenta falso, cioè manifestamente incapace di fare uscire dalla contraddizione, e neppure vero, cosicché è falso che sia incapace di superare la contraddizione, allora non si sa se esso tolga o meno dalla contraddizione. Questa è la situazione problematica, la quale comporta che, dovendo uscire da essa, si decida per fede. La decisione per il dovere comporta la

certezza, anche se, per la ragione, esso resta sempre un problema. In tal modo, dovendo decidere, si è sempre nella fede, sicché la ragione (secondo la dizione severiniana) è inevitabilmente un *essere nella fede.* Se si segue il dovere, si trascurano i dubbi della ragione; se si segue la ragione, si trascura il dovere. Il problema rimane insoluto a livello teoretico, ma riceve una soluzione puramente pragmatica. Si badi, se uno vive la fede, senza sospettare della verità, la problematicità non esiste ed egli vive tranquillo; ma se uno attinge alla verità (in maniera limitata e parziale), cioè se la verità si manifesta in modo limitato e astratto, allora si è nella verità e nella fede, ossia la verità è nella fede, perché non riesce da sola a coprire con rigore tutto l'ambito del conoscibile.

Tuttavia, si configura un ulteriore caso, che cioè il dovere non solo obblighi a fare qualcosa (amare, lavorare, essere onesti), ma prescriva di credere in qualcosa o che qualcosa sia: si tratta, allora, di una fede che consiste in un *aver fede*. Anche in questo caso abbiamo solo una soluzione pragmatica, relativa però a un problema teorico, e il problema, solo pragmaticamente risolto, resta ancora tale: «se ho fede in qualcosa, sono in contraddizione in quanto conferisco implicitamente valore veritativo a ciò che non ha questo valore, e che quindi nell'atto di fede non è visto come privo di tale valore: qui l'auotocontraddittorietà non è posta, ossia non è *per* il campo posizionale (campo di coscienza) aperto dall'atto di fede, ma è solo per quell'altro campo posizionale in cui consiste la struttura originaria (ossia è per il nostro attuale e veritativo riflettere sulla fede)»[53]. Pure qui, come nel caso precedente dell'essere nella fede, si osserva che la contraddizione sussiste solo per chi è *anche nella verità*, non per chi vive esclusivamente l'esperienza di fede; infatti, in questo caso non si è nella verità e nella fede per rispetti diversi, né si risolve nulla dicendo che, come filosofo, si constata la problematicità di quanto viene creduto, mentre come credente si ha fede in un certo contenuto, giacché il credente e il filosofo sono la stessa persona, e la contraddizione diventa inevitabile. «La certezza e il problema sono entrambi modi della coscienza, sì che se la certezza non dà luogo, col problema, a una contraddizione, le coscienze sono due; e, se la coscienza è una, il suo essere certa e in dubbio *rispetto allo stesso termine* è un essere in contraddizione»[54]. Stante l'oscillazione tra il soggetto credente e la verità (già notata), si viene, infine, a dire che è la verità necessariamente nella fede, giacché si realizza insieme come verità e come fede, cioè si realizza insieme come verità e come non verità. Qui la contraddizione esplode in maniera palese e insanabile.

Due osservazioni vanno qui compiute: la contraddizione dell'aver fede sussiste a prescindere dal contenuto creduto e dalla sua eventuale contraddittorietà; quando si riterrà che il contenuto della fede cristiana risulterà impregnato di nichilismo, questa sarà una contraddizione ulteriore, attinente

[53] ID., *Studi di filosofia della prassi,* cit., p. 125. Severino in queste pagine argomenta anche sulla non contraddittorietà di compiere una scelta contraddittoria per liberarsi dalla contraddizione, nel senso che non è immediatamente autocontraddittorio, cioè è problematico, che ci si liberi di più dalla contraddizione entrando nella contraddizione dell'aver fede che rifiutando l'aver fede e attenendosi alla sobria prudenza della ragione.
[54] *Ibid.,* p. 133.

al contenuto. Inoltre, fin dagli inizi si delinea quello schema per cui, successivamente, si dirà che la fede è impossibile, giacché in essa si dovrebbe credere in ciò di cui, razionalmente, si dovrebbe dubitare e in cui, quindi, non si può pienamente credere al pari di un vero ed esclusivo credente.

Successivamente si indicheranno le condizioni a cui tale contraddizione potrà essere superata: non tanto distinguendo i livelli della verità e della fede posti sullo stesso piano (operazione che risulta impossibile), ma sottomettendo il livello della fede a quello della verità. La contraddizione rilevata è in effetti tra il livello trascendentale, in cui la verità ha coscienza del carattere problematico della fede, e il livello empirico, cioè la certezza in cui consiste la fede e il contenuto che essa propone: «se la verità "crede", tuttavia *non dimentica* la problematicità del credere; sì che l'aver fede, che è operato dalla verità, differisce inevitabilmente dall'aver fede operato nella non verità. Ciò vuol dire che se anche la verità "ha fede", la forma ultima di questa fede rimane la verità; e cioè l'aver fede è *un contenuto* (appartenente alla totalità di ciò che appare nella verità) di cui la verità vede il carattere problematico»[55]. Ne segue che la contraddizione può essere tolta, giacché non si ha un essere in dubbio e un essere certi della stessa cosa, poiché, in ultima istanza, la verità non ha fede, ma *dubita della fede che non può evitare di avere*. Qualora, invece, si metta in primo piano che è la verità a scegliere di avere fede, in questo caso, essendo certezza e dubbio sullo stesso livello, la verità vive nella contraddizione, poiché dello stesso contenuto ha certezza e dubbio. E in questa fase della riflessione Severino non ritiene più, come negli *Studi*, che la scelta della contraddizione possa salvare la verità, poiché dalla contraddizione e dall'isolamento dal Destino non potrà essere progettata, voluta e attuata alcuna salvezza. Si può solo ritenere che, se la salvezza è destinata ad accadere, allora la scelta della contraddizione sia la strada che è necessario percorrere e che dovrà poi essere oltrepassata.

Negli *Studi*[56], pur ritenendo che la fede sia sempre un atteggiamento contraddittorio, pensa che

> *l'asserto che è contenuto della fede* [*fides quae*] *non è sempre autocontraddizione,* e non è necessariamente una delle altre forme che, unitamente all'autocontraddizione, sono negazione dell'originario: può esserlo, ma può anche non esserlo. In questo secondo caso diciamo che tale asserto non è né vero né falso; il che significa che ha la possibilità di essere accertato, in un momento ulteriore rispetto alla situazione attuale dell'originario, o come vero o come falso. Esso è pertanto, *rispetto all'originario*, un problema[57].

Questo passo delinea l'apertura maggiore di Severino anche al contenuto della fede cristiana, vista come una possibilità per far uscire la verità dalle contraddizioni in cui si trova, e, quindi, per salvarsi. Naturalmente, essendo una possibilità, al versante positivo, della possibile salvezza, corrisponde anche il lato negativo, che Severino non minimizza, per cui la fede nella concezione paradigmatica cristiana non solo non liberi dalla contraddizione, ma immerga in una contraddizione ulteriore e

---

[55] *Ibid.,* cit., *Postille,* p. 332.
[56] *Ibid.*
[57] *Ibid.*, p. 99.

maggiore. E queste precisazioni suscitarono già nel 1981, prima che il volume fosse pubblicato, alcune perplessità espresse in una lettera di Mons. Carlo Colombo, autorevole teologo vicino a Paolo VI e Presidente dell'Istituto Toniolo di Studi Superiori. Dato che Severino si preparava a partecipare al concorso per professore ordinario, che poi avrebbe vinto, la mancata pubblicazione del volume avrebbe potuto incidere negativamente, ma anche la sua pubblicazione avrebbe potuto suscitare reazioni avverse negli ambienti cattolici. Alla fine Olgiati dispose che fosse pubblicato e Sofia Vanni Rovighi, allorché il libro fu edito, invitò Adriano Bausola, come questi ebbe a dirmi, a scrivere una recensione per valorizzarlo, discuterlo e apprezzarlo.[58]

Ma dopo il famoso saggio *Ritornare a Parmenide*[59] e, soprattutto, dopo il successivo *Poscritto*[60], sorge anche una rilevante criticità per il contenuto della fede creduta, cioè per la *fides quae.* E questo contenuto è stato, come ben noto, all'origine dei pronunciamenti dell'Autorità ecclesiastica sulla compatibilità delle tesi di Severino con il Cristianesimo. Poiché l'argomento è stato molto studiato e dibattuto, qui si vuole solo ricordare la complessità, ricca di sfumature sottili, della reazione di Severino e delle sue diverse risposte alla Chiesa[61].

All'inizio Severino non si nasconde certo la portata dirompente della sua proposta all'interno di quella struttura concettuale ontologica e metafisica cui per secoli ha fatto riferimento la tradizione dogmatica e teologica della Chiesa cattolica. Pur non negando le critiche, mette in luce che il suo pensiero non contrasta tanto con l'insegnamento della Chiesa, quanto piuttosto con il rivestimento concettuale-filosofico con cui l'annuncio salvifico è stato rivestito nei secoli, sicché è ipotizzabile la possibilità di restituire quel messaggio alla sua autenticità, liberandolo da quella corazza che lo aliena. Nel luglio 1968, Mons. Carlo Colombo, mentre inoltrava una lettera del Prefetto della Sacra Congregazione dell'Educazione Cattolica, contenente i più rilevanti punti critici, da parte sua, faceva presente che «la infallibilità della Chiesa, infatti, garantisce che una formulazione dogmatica (come la dottrina della creazione "*ex nihilo*"), *anche se espressa con concetti e linguaggio metafisico*, è conforme alla verità originaria rivelata e perciò *vera* come questa»[62]. Severino rispondeva in maniera assai puntuale che il concetto di creazione libera è assurdo in quanto è pensato con le categorie del pensiero metafisico, ma subito aggiungeva che «nella ragione purificata, la creazione libera non è né inconcepibile, né assurda, né un "platonismo per il popolo", bensì è un'*autentica possibilità*[63]. La malattia della ragione consiste nella convinzione essenziale, profonda e profondamente mascherata

---

[58] Si tratta della recensione sulla «Rivista di filosofia neo-scolastica» in precedenza citata.
[59] ID., *Ritornare a Parmenide,* in *Essenza del nichilismo,* cit.
[60] *Ibid., Poscritto.*
[61] Su questo punto, certamente assai importante, ha sviluppato analisi raffinate e puntualizzazioni precise LEONARDO MESSINESE, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino,* Edizioni ETS, Pisa 2010, pp. 69-104; ID., *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Edizioni Dedalo, Bari 2013, pp.65-85; ID., *Nel castello di Emanuele Severino*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2021, pp. 141-156.
[62] Citata in: EMANUELE SEVERINO, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001, p. 35.
[63] Cfr. ID., *Il sentiero del giorno,* in *Essenza del nichilismo*, cit.

che l'ente, in quanto ente, sia un niente. Per comprendere il senso delle mie indagini, le si deve innanzi tutto seguire in questo loro andare alla ricerca della Intenzione riposta del pensiero occidentale». E dopo aver ribadito che la possibilità dell'incontro tra fede e ragione è continuamente ribadita negli *Studi*[64], nota che il contenuto della fede è il Verbo e il suo linguaggio non esprime in maniera esplicita il senso ontologico in cui si muove, sicché «per la ragione purificata il Verbo è quindi un'autentica possibilità: "armonia" e "incontro di ragione e fede»[65]. E nella *Introduzione*[66], scritta molti anni dopo, Severino ribadisce:

> il cristianesimo potrebbe avere un alleato e non un avversario – e anzi l'avversario – nel contenuto dei miei scritti (ma tale contenuto è l'avversario non solo dell'intera storia dell'Occidente, ma dell'intera storia del "mortale"), solo se il cristianesimo manifestasse un volto radicalmente diverso da quello che gli compete in quanto germinazione del nichilismo dell'Occidente […] Ma, distolto dal nichilismo in cui è andato manifestandosi, il cristianesimo ha ancora qualcosa da dire? Ha ancora un volto?[67]

Come si vede, si tratta di atteggiamenti possibilisti, aperti a un dialogo e a un confronto che, apriori, non sembrano destinati a un necessario fallimento. Certo nei due gruppi di testi si può fare anche una certa tara, in quanto la lettera a Mons. Colombo poteva anche indulgere a un atteggiamento più comprensivo e dialogante, visto che il confronto era appena agli inizi, mentre l'*Introduzione*[68] tiene sicuramente conto dell'esito di quello scontro e di certe sue asprezze, nonché, ovviamente, dell'autonoma e rilevante evoluzione del pensiero di Severino. Tuttavia, non si può negare che le cose scritte e i riferimenti bibliografici contenuti configurino una situazione di possibile fruttuoso dialogo, sicuramente giustificata dallo stato della ricerca in quel momento, quale è attestato anche dalle pubblicazioni di quegli anni.

Successivamente, però, le cose sono cambiate, le critiche si sono indurite e le distanze si sono assai accentuate. Progressivamente si avverte che il linguaggio del Cristianesimo, nato e cresciuto all'interno del nichilismo della filosofia greca ne ha mutuato in maniera essenziale le categorie ontologiche, sicché quell'opera di purificazione, prima prospettata, non sarebbe più possibile. Anche il linguaggio del Sacro che, nel *Sentiero del giorno*[69], era ritenuto ancora ambiguo perché antecedente a ciò che poi sarà la metafisica, in *Destino della necessità*[70] è coinvolto e assorbito da quell'isolamento della terra che abbraccia la storia dell'Occidente, non solo riguardo alle categorie strettamente ontologiche, ma anche relativamente alla concezione antropologica della volontà e

[64] ID., *Studi di filosofia della prassi*, cit.
[65] ID., *Il mio scontro con la Chiesa,* cit., pp. 40-41.
[66] *Ibid., Introduzione*.
[67] *Ibid*., p. 22.
[68] *Ibid., Introduzione.*
[69] ID., *Essenza del nichilismo,* cit., pp. 145-193.
[70] ID., *Destino della necessità,* cit.

dell'azione. Nella *Risposta alla Chiesa*[71] si osserva che l'avvento di ogni salvezza è legato al tramonto del "mondo" e dell'evento in cui l'uomo diventa un mortale:

> ciò che impedisce al cristianesimo di diventare 'Parola di Dio' è, da un lato, il suo essere dominato dal 'mondo', dall'altro il suo esser divenuto una fede. […] La volontà di sottrare la terra al destino è il fondamento e l'essenza della fede in quanto tale; il mortale è, in quanto tale, il fedele: aver fede significa essere sicuri di qualcosa che non è il destino […] La fede è volontà di potenza non solo perché è prevaricazione sulle altre fedi, che intende sospingere nel niente, ma perché è la stessa volontà di impadronirsi della terra sottraendola al destino […] Il nichilismo è l'autocoscienza della fede[72].

Il problema del cristianesimo potrà pertanto aprirsi solo con il tramonto della "fede cristiana".

Parole molto dure e nette, che sembrano chiudere per sempre un discorso: e se il discorso è certamente chiuso nei riguardi del cristianesimo come fede e religione assorbita dal mondo e con esso identificata, Severino ha aperto poi, fino agli ultimi sviluppi della sua riflessione, uno spazio di interlocuzione, confronto e stimolo, delineando una specie di escatologia o, meglio, una storia della salvezza ponendosi quasi dal punto di vista di Dio e accennando, non senza difficoltà linguistiche e concettuali – e spesso aiutandosi con metafore e termini particolarmente evocativi – all'oltrepassamento dell'isolamento della terra e della sua alienazione e al possibile avvento di una salvezza compatibile con la misura imposta dalla finitezza dello sguardo umano. Un punto questo, del rapporto tra infinitezza dell'assoluto e finitezza dell'Io del destino meritevole, e bisognoso, di suggestivi approfondimenti.

Fede e ragione

Su due temi Severino ha particolarmente insistito: quale sia il fondamento dell'armonia tra fede e ragione, proclamata dalla Chiesa e dai teologi cattolici, e per quali motivi la fede sarebbe strutturalmente impossibile.

Nella concezione classica l'armonia tra fede e ragione era affermata risalendo a Dio, unica fonte della Rivelazione e fondamento ontologico della stessa ragione naturale, che dimostra Dio esistente, sicché tra i due tipi di referti non può sussistere contraddizione alcuna giustificata. Severino chiede ripetutamente se questa affermazione dell'armonia di fede e ragione sia un atto di fede o una verità filosofica, perché, a suo avviso, la Chiesa e pure grandi teologi come Tommaso non sono stati chiari. Se, infatti, fosse solo un atto di fede, allora la Chiesa dovrebbe riconoscere la competenza della ragione nel caso di un conflitto e «lasciarsi giudicare dalla filosofia in quanto testimonianza della verità dell'essere»[73], che potrebbe rivelarsi come la negazione più radicale della fede. Ove, invece, l'affermazione di tale armonia fosse una verità filosofica, allora la Chiesa dovrebbe riconoscersi

[71] *Risposta alla Chiesa,* in *Essenza del nichilismo*, cit.
[72] *Ibid.*, p. 384.
[73] ID., *Risposta alla Chiesa,* in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 395.

depositaria esclusiva della verità naturale e filosofica e solo a lei sarebbe riservato il giudizio su che cosa sia ammissibile come verità naturale o no e, in tal modo, sarebbe la fede a fissare i criteri. Ma, obietta Severino, la Chiesa rifiuta il monopolio della verità filosofica e, insieme, pretende di non sottomettersi ai giudizi della ragione. Ne segue che la Chiesa riconosce l'autonomia della ragione, ma solo nei limiti consentiti dalla fede: quindi un'autonomia dimidiata e gravemente lesa.

Inoltre, come si dovrebbe comportare il filosofo credente in caso di manifesto conflitto? Citando un'affermazione di Bontadini, si risponde che, innanzi tutto, il credente rifiuta, in quanto credente, l'ipotesi che la sua fede possa essere smentita; ma, qualora questa ipotesi si avverasse, il credente dovrebbe deporre le armi e arrendersi[74]. Credo che tutte queste annotazioni meritino qualche riflessione per eventuali approfondimenti: la trattazione di questo tema non è facilitata dal riferimento alla fede e alla ragione, soprattutto poi quando si pensa a una ragione assoluta o in via di superamento delle contraddizioni e dei limiti che ancora l'affliggono oppure atta a manifestarsi solo parzialmente e formalmente. Formulando così la questione, è difficile evitare la contraddizione o il dualismo o la subalternità di una all'altra: o la ragione deve credere, essere cioè ragione e non ragione, oppure fede e ragione si divaricano verso una dualità irrelata oppure, ancora, una delle due assume un valore totale e relativizza l'altra, deponendone il valore. Più idonea sarebbe un'impostazione per cui il soggetto umano personale sia filosofo e credente, non riguardo alla stessa materia, dotato di un'attività razionale non infinita e non esaustiva e totalizzante, pur potendo pervenire a esiti rigorosi, cioè necessari e tali che il negarli implichi contraddizione. In caso di un contrasto, controllata la correttezza dei risultati razionali conseguiti e verificata l'autenticità del contenuto di fede, si dovrà ricercare un elemento *x* la cui assenza provochi il conflitto e la cui individuazione ne consenta il superamento. In tal modo non sarà la ragione e la verità (tanto più se assolute) a credere, e ad aver fede, ma una persona che ragiona e crede, sia pur con tutti i limiti che la finitezza comporta e che potrà cercare, per quanto possibile, di superare.

Severino osserva che l'affermazione dell'armonia è una questione di fede, tuttavia, occorre dire che anche la ragione può dare il suo contributo: *se* Dio veramente si rivela e il suo annuncio è trasmesso in modo corretto e integro ed è adeguatamente interpretato, sicuramente dice la verità e non può sussistere conflitto con la ragione. *Che* però sia proprio Lui a rivelarsi, questo è materia di fede, anche se, apologeticamente, può essere suffragato e sostenuto con argomenti razionali. Inoltre, è possibile in questa prospettiva argomentare che gli asserti della fede non implicano contraddizioni e sono almeno possibili, così come si può tentar di provare che quanto appare errore agli occhi della fede sia impossibile o non necessario.

---

[74] GUSTAVO BONTADINI, *La fede, il dubbio*, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini,* II, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 500-521: 516.

Una seconda insistita tesi difesa da Severino è quella per cui la fede sarebbe impossibile, visto che essa dovrebbe essere inconcussa e solida, mentre non può fare a meno del dubbio, in quanto le verità di fede appaiono problematiche agli occhi della ragione, la quale non può mai dimenticare questa problematicità. «Se la fede può dare il suo *argumentum* al *chérigma* solo in quanto il *chérigma* appare, e se l'apparire del *chérigma* è l'apparire della sua incapacità di imporsi sulla propria negazione, e se il dubbio è appunto l'apparire di questa incapacità, ciò significa che il dubbio è il fondamento della fede, ossia che la fede si fonda sulla propria negazione»[75]. E, citando ripetutamente San Tommaso, Severino ricorda che nella fede siamo certi di alcuni asserti, dei quali non vediamo la verità, solo per l'impulso della volontà. Ne consegue che tali asserti, agli occhi della ragione continuano ad apparire dubbi sicché l'assenso del credente filosofo nei loro confronti ne risulta indebolito. Una fede così solida, da poter smuovere le montagne, sarebbe quindi impossibile, giacché l'assenso di fede sarebbe sempre accompagnato dal dubbio come dalla sua ombra e quasi sarebbe da esso generato.

Indubbiamente è vero che agli occhi della ragione le verità di fede sono problematiche e tali restano, poiché l'atto di fede non intende conferire a esse quel tipo di certezza garantito dall'evidenza empirica o da quella dimostrativa e ancor meno pretende di renderle evidenti, come continuano a non essere. Tuttavia, chi veramente crede è certo del valore di verità degli asserti di fede: se con la ragione afferma qualcosa poiché lo vede, con la fede lo afferma nonostante non lo veda, per impulso della volontà, mossa dalla Grazia. Ma il fatto di non vedere non lo rende dubbioso; anzi egli anche di fronte alle smentite della ragione, cerca di contestarle, non si dà per vinto e va alla caccia di tutti i possibili argomenti capaci di inficiare quelle confutazioni. In ogni caso, come si è detto, può sperare sempre che la ricerca futura aiuti a comporre il contrasto. In questo senso, può confidare sul fatto che la sua ragione, umana e limitata, può non essere in grado di pervenire a quell'altezza cui può elevarsi l'annuncio di fede. Questo fa sì che nel credente fede e ragione non procedano in parallelo, senza contatto, o nel rischio di un permanente conflitto, ma instaurino un dialogo fatto anche di argomenti plausibili, che possono arricchire e purificare entrambe le posizioni, quella della fede e quella della ragione, delle quali nessuna può pretendere a una totalizzazione esaustiva.

Da queste riflessioni emerge come l'intero arco del pensiero di Emanuele Severino sia complesso, articolato, ancorché rigorosamente coerente e fecondo di possibili importanti sviluppi. Da un lato, si possono estrapolare passaggi o nuclei teorici, che possono offrire spunti e stimoli per originali approfondimenti autonomi, soprattutto in ambito teologico. D'altro lato, considerando l'intero della sua proposta, vista nella sua integralità, si possono mettere in luce i punti di frizione, le

---

[75] EMANUELE SEVERINO, *L'impossibilità della fede*, in *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica,* Armando Editore, Roma 1978, pp. 145-152: 147.

difficoltà, i temi bisognosi di approfondimenti e chiarificazioni, per tentare di favorire arricchimenti di prospettive filosofiche ed eventuali integrazioni preziose. È questo il destino dei classici.

Bibliografia

- BAUSOLA ADRIANO, *Su di un recente studio intorno a verità e prassi*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 1963.
- BONTADINI GUSTAVO, *La fede, il dubbio*, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini,* II, Vita e Pensiero, Milano 1975.
- BONTADINI GUSTAVO, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano 1979.
- MESSINESE LEONARDO, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino¸* Edizioni ETS, Pisa 2010.
- MESSINESE LEONARDO, *Né laico, né cattolico. Severino, la Chiesa, la filosofia*, Edizioni Dedalo, Bari 2013.
- MESSINESE LEONARDO, *Nel castello di Emanuele Severino*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2021.
- SEVERINO EMANUELE, *Destino della necessità*, Adelphi Edizioni, Milano 1980.
- SEVERINO EMANUELE, *Essenza del nichilismo, Nuova edizione ampliata*, Adelphi Edizioni, Milano 1982; *Essenza del nichilismo, Nuova edizione ampliata*, Adelphi Edizioni, Milano 1995.
- SEVERINO EMANUELE, *Fondamento della contraddizione*, Adelphi Edizioni, Milano 2005.
- SEVERINO EMANUELE, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica,* Armando Editore, Roma 1978.
- SEVERINO EMANUELE, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001.
- SEVERINO EMANUELE, *La Gloria. ἅσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi Edizioni, Milano 2001
- SEVERINO EMANUELE, *La struttura originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 1958; *La struttura originaria, Nuova edizione ampliata,* Adelphi Edizioni, Milano 1981.
- SEVERINO EMANUELE, *Oltrepassare*, Adelphi Edizioni, Milano 2007.
- SEVERINO EMANUELE, *Pensieri sul Cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.
- SEVERINO EMANUELE, *Studi di filosofia della prassi, Nuova edizione ampliata*, Adelphi Edizioni, Milano 1984.
- SEVERINO EMANUELE, *Tautòtēs*, Adelphi Edizioni, Milano 1995.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *Hic homo intelligit.*

Capitolo quarto

Massimo Marassi[1]

L'altro volto del destino

Le ragioni di un confronto

Il confronto tra Severino e il cristianesimo è, alla lettera, impossibile. Infatti, se, da una parte, la Chiesa ha dichiarato che tra gli scritti di Severino e la rivelazione cristiana sussiste una radicale ed essenziale incompatibilità, dall'altra, Severino ha sempre sostenuto che la sua posizione filosofica è testimonianza della verità dell'essere e quindi è negazione della fede, denuncia della sua non-verità o alienazione[2].

Tutto ciò in linea di principio, ma, dal punto di vista pratico, le cose stanno diversamente perché, di fatto, Severino ha sempre cercato e teorizzato un confronto con il cristianesimo, del quale le sue molte opere danno prova[3].

Il raffronto è dunque una costante, è essenziale al modo con cui Severino intende la filosofia, che non è semplicemente un'immagine del mondo bensì più profondamente e soltanto l'esibizione della verità, l'elaborazione dalla sua struttura originaria. Da questo punto di vista si tratta di una filosofia che si relaziona con qualunque manifestazione della verità, a prescindere dai modi con cui questa viene tematizzata, e in tali modi rientrano inevitabilmente anche la fede e la rivelazione. Certo, rimane da considerare fino a che punto la filosofia intesa come attestazione del vero possa effettivamente aprirsi alla relazione, che è, com'è noto, una categoria fragile, leggera; forse, a mio sommesso avviso, intendere la filosofia come elaborazione sedimentata della ricerca della verità, o detto con Aristotele, come una scienza ricercata (*episteme zetoumene*), consentirebbe più possibilità di dialogo. Probabilmente non si tratta di sfumature di poco conto, ma ciò richiederebbe un altro percorso di analisi.

---

[1] Massimo Marassi – Professore ordinario di Filosofia teoretica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica di Milano e direttore del Dipartimento di filosofia della stessa università.
[2] EMANUELE SEVERINO, *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo. Saggi*, Paideia, Brescia 1972, pp. 388-397; nuova edizione ampliata Adelphi, Milano (1982), 1995, pp. 326-333.
[3] Come si vedrà dai riferimenti circoscrivo l'analisi in particolare a una fase del pensiero di Severino, senza alcuna pretesa di completezza.

Bisogna però innanzitutto chiedersi quale sia il criterio in base al quale vengono assegnate le parti per cui la fede trova il proprio fondamento nel dubbio e quindi rimane distante dall'evidenza della verità, da quella verità originaria dell'essere che consiste nella sua radicale opposizione al non-essere.

La volontà di verità

È Severino stesso ad accentuare la distanza tra le prospettive ed è perciò sufficiente seguire la ricostruzione che egli propone in termini inequivocabili. «Chi crede vuole che ciò in cui egli crede sia verità. Ma proprio perché si vuole che ciò che sta dinanzi sia verità, la verità non sta dinanzi»[4]. E ancora: «Se la verità non esiste – o non è conoscibile – anche la fede cristiana diventa una pura volontà»[5]. Gli uomini hanno tracciato il proprio destino di mortali, abitando il tempo della separazione tra ente ed essere, volendo l'impossibile, ossia che l'ente non sia o sia niente, sciogliendo l'ente dal suo essere, dall'eternità. Rinunciando alla necessità (*ananke*) dell'apparire dell'ente unito al suo essere, non rimane al mortale che rifugiarsi nella fede, nell'*argumentum non apparentium*[6]. A non apparire sono le cose invisibili, invisibili ai sensi e più in generale alla sapienza umana, dato che sono riservate alla sapienza di Dio, che le annuncia (*kerygma*): ad apparire quindi non sono le cose, ma il loro annuncio, che può essere negato proprio perché parla dell'invisibile. Da questa debolezza della parola sorge il dubbio, a cui la fede rimane legata perché altrimenti non sarebbe *argumentum*, non sarebbe la prova di cose che non si vedono[7].

Dall'impostazione data da Severino allo statuto della fede seguono alcune considerazioni già gravate dai presupposti iniziali. Infatti, credendo in ciò che non appare, i mortali fanno esperienza dell'oscurità che avvolge tutte le cose. A dispetto del dubbio cartesiano, facilmente superato dalla trasparente certezza prima e dall'indubitabilità del *cogito*, restare nella fede vuol dire convivere con il dubbio, restare legati al dubbio senza neppure desiderare di superarlo, ritenere strutturale al vivere lo stesso dubitare: «Il dubbio è il fondamento della fede»[8]. Non esiste altra forma di esistenza se non questa avvolta da una tale follia, vincolata alla fede nel cominciare e nel finire di tutte le cose.

Ne deriva che il dubbio risulta coerentemente essere il fondamento della fede, perché fede significa accettare come vero ciò che non è incontrovertibile. Questa accettazione è un atto della volontà, follia, violenza, giacché la fede può uscire dal dubbio soltanto volendo la contraddizione,

[4] ID., *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995, p. 172.
[5] *Ibid.*, p. 164.
[6] Eb 11,1-2.
[7] EMANUELE SEVERINO, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978, pp. 146-149.
[8] ID., *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 94.

ossia che il dubitabile sia indubitabile: «L'uomo dà senso al mondo; vuole che abbia un senso»[9]. Non c'è dunque «armonia tra fede e ragione»: se la fede vuole essere vera, deve infatti mostrare il carattere di incontrovertibilità e quindi deve dare prova, ma in questo modo sarebbe una verità di ragione e non si tratterebbe più di una dottrina della fede. La compatibilità tra l'ontologia di Severino e il cristianesimo sarebbe pertanto possibile unicamente affermando che anche il cristianesimo è l'annuncio dell'eternità del tutto, più precisamente che è soltanto questa coscienza.

A questo tipo di condizione umana, così descritta da Severino, si contrappone la sua affermazione radicale ed estrema per cui tutto è eterno e questo tutto non contraddice affatto la progressiva manifestazione degli eventi, anch'essi eterni e anch'essi destinati ad apparire con necessità, la stessa necessità che lega la totalità all'eternità. Comprendere l'apparire della necessità non significa tuttavia che l'uomo abbia cognizione di una volontà prima sopita e acquisisca una nuova fiducia nelle proprie capacità. Al contrario, si tratta soltanto del divenire consapevoli della necessità di tutto ciò che appare.

Innanzitutto, il divenire di questo ente che appare e il divenire nella sua totalità non reclamano la rimozione della contraddizione, bensì esigono il riconoscimento che si tratta unicamente dell'apparire e dello scomparire di eventi eterni, in generale l'ammissione che tutto è eterno. Pensare diversamente significa ritenere che le cose sorgono e periscono, che potrebbero apparire così e anche altrimenti, vuol dire credere che le cose altro non sono che contingenti e l'uomo che rivolge il proprio sguardo su questa contingenza possa ritenersi libero, collocato altrove rispetto alla totalità degli enti, e quindi sciolto dalla necessità. Vivendo la fede nelle cose che non appaiono si è indotti a considerare nello stesso modo, ossia come ciò che al momento non appare, l'eternità del tutto, che altro non è se non il destino della verità. In questo caso, invece che alla contingenza delle cose, la fede si rivolgerebbe all'eternità del tutto, ma resterebbe comunque fede, ossia l'atteggiamento che tiene nell'oscurità, che vincola ineluttabilmente al dubbio, che si configura come follia. È in questo orizzonte che risulta impossibile cogliere la totalità delle determinazioni dell'essere nella loro opposizione al nulla. In questo orizzonte non appare cioè l'eternità del tutto.

È dunque necessario che l'apparire dell'eternità del tutto accada in un modo diverso da quello in cui nella fede si vive la convinzione che le cose siano contingenti. Anche l'eternità del tutto è un processo, è un divenire, muta, cambia il senso del mondo, della totalità. Ma non si tratta dello stesso divenire nel quale le cose sorgono e periscono. Questa verità conferisce a ogni ente l'attributo di eterno, dato che ogni ente, in quanto è, si oppone al non-essere, non può mai essere stato non-essere, non può mai ridiventare non-essere. L'evidenza del divenire non attesta alcun passaggio, alcuna

[9] *Ibid.*, p. 164.

compresenza di essere e non-essere, ma solo l'apparire e lo scomparire nell'orizzonte della coscienza delle singole determinazioni.

Si propone così un'altra interpretazione, questa volta non folle, in cui il divenire è il comparire e lo scomparire di eventi eterni. A questo punto le cose e la loro totalità assumono un'altra configurazione, perché non sono più isolate, separate, sciolte dall'eternità. Di conseguenza il divenire così inteso trascina fuori dalla follia perché cambia il volto della terra, lasciando apparire l'eternità del tutto che è il toglimento di ogni dubbio. Una tale interpretazione trasforma dunque anche il senso della vita e della morte e conduce sul sentiero del Giorno[10].

Il cristianesimo e l'occidente

Che la pretesa di verità da parte del cristianesimo sia stata elaborata sulla base della cultura greca e della sua lingua, sia stata esibita riprendendo le categorie fondamentali del pensiero occidentale e quindi che da questo sistema categoriale almeno in parte dipenda, è una questione strettamente intrecciata con l'interpretazione del rapporto tra fede e verità. Infatti, la storia del pensiero occidentale si regge sulla convinzione della realtà del divenire, ma si tratta di una convinzione infondata, sebbene radicata e diffusa: «si pensa che l'essere è niente»[11]. Se l'occidente è il luogo in cui tutte le cose possono essere sciolte dal loro essere, possono provenire dal nulla e ritornare nel nulla, il cristianesimo abita questo stesso luogo e condivide con la storia dell'occidente la fede nel divenire. L'uomo a cui il messaggio cristiano si rivolge è attraversato dal sentimento originario di essere proveniente dal nulla e al nulla destinato, e tuttavia a questa angoscia si contrappone il messaggio della redenzione, che è liberazione dal dolore, salvezza. Anche il contenuto della rivelazione non possiede però l'evidenza dell'incontrovertibilità e quindi rimane fede, mito, ben lontano dall'esibire il carattere della verità. E dunque la fede nel divenire, che trascina il cristianesimo e il pensiero occidentale, affonda le proprie radici nel nichilismo e nella follia. Sebbene quella appena descritta potrebbe configurarsi come l'ontologia di cui si nutre una parte del messaggio cristiano, non credo che essa possa estenuare la rivelazione in quanto annuncio di trascendenza.

Il luogo della contesa

Le ragioni del confronto tra cristianesimo e destino della necessità avvengono del resto all'interno di un territorio storico e teorico ben delimitato. Il Poema di Parmenide – occorre

[10] ID., *La Follia dell'Angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di Ines Testoni, Rizzoli, Milano 1997, in particolare pp. 261-283.
[11] ID., *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 167.

esplicitamente chiamarlo così perché parlare di "Principio di Parmenide" significa già essersi imbarcati in un'interpretazione – è stato letto, nella storia dell'occidente, in molti modi. Platone stesso, nel dialogo immaginario tra Gorgia e Parmenide, ne ha evidenziato l'importanza. Tuttavia, quando un poema viene ridotto a un principio vuol dire che lo si è già compreso a partire da una scelta teoretica sovradeterminata. Mi riferisco qui, in modo molto sommario, alla formazione di Severino, che su questo punto riprende e accentua l'idea elaborata da Gustavo Bontadini. Si tratta notoriamente del principio che afferma la contrapposizione assoluta tra essere e non-essere e che può essere negata solo incorrendo nella contraddizione, che afferma cioè l'essere inteso in senso assoluto, che non ammette alterità, l'essere che semplicemente non può non essere e del quale non può essere predicato il divenire, perché questo, come passaggio dal non-essere all'essere e viceversa, di fatto farebbe coincidere l'essere con il nulla e ciò si opporrebbe alla struttura originaria dell'"essere che è". Su quale altra idea di essere si è potuto muovere il confronto cristianesimo-Severino se non a partire da una posizione di esclusione, che non consente il darsi di nessuna prospettiva diversa da quella posta? Ossia: l'essere è.

Dunque, il cristianesimo rimane confinato nella follia del pensiero occidentale, che ha identificato la fede con il dubbio, dimenticando l'incontrovertibilità di un principio, obliando appunto il principio di Parmenide. Pertanto: è l'ontologia che sta alla base del cristianesimo a percorrere tutta intera il sentiero della notte. Non resta quindi che andare oltre l'occidente, dove "andare oltre" significa compiere un passo indietro, ritornare a Parmenide e riconoscere l'eternità di ogni ente.

La debolezza della fede

A questo punto si è giunti però soltanto a stabilire che tra la posizione filosofica di Severino e la rivelazione c'è una differenza che può essere letta come colmabile oppure incompatibile – nel corso dei decenni le letture si sono incrociate e sovrapposte –, tuttavia, in ogni caso, il cristianesimo non può escludere che la verità possa non solo attestare, ma anche smentire il contenuto della fede. La domanda che occorre porre, seguendo la prospettiva di Severino, è pertanto la seguente: che cosa stabilisce l'«armonia tra ragione e fede»[12]? Se l'armonia è un contenuto di fede, allora la fede stessa deve lasciarsi guidare dalla ragione in quanto attestazione della verità dell'essere. È la ragione che dice della verità dell'essere e quindi occorre riconoscere la differenza tra fede e verità, anzi, in fondo, l'essere non-verità della fede. Se l'armonia di fede e ragione è un contenuto di fede, occorre altresì riconoscere che la verità possa manifestarsi come negazione della fede, denunciandone l'illusione e la follia, che derivano dal suo stare nel dubbio. Ma di quale fede si sta parlando? La fede è solo una

[12] ID., *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 395; nuova edizione ampliata, cit., p. 331.

forma di sapere, un sapere molto debole, perché aver fede significa nel contempo dubitare. Per uscire dal dubbio occorre conferire lo statuto di verità a ciò che non appare, e questo, come abbiamo visto, può accadere soltanto tramite un atto di volontà. Nello stesso tempo la fede si propone come incontrovertibile sia nel modo di intendere il contenuto di fede sia nello statuto sostanziale attribuito allo stesso contenuto di fede. Ma ciò significa, lo si voglia o meno, che proprio in questa prospettiva l'errore della fede è necessario per intendere la verità dell'essere: «[…] la scoperta delle verità non è ordinariamente altro che la riconoscenza degli errori»[13].

Insomma, gli argomenti a favore della compatibilità oppure della incompatibilità tra la posizione filosofica di Severino e il cristianesimo – al di là di quelli ufficialmente rubricati – possono essere moltiplicati. E tuttavia la questione rimane in tal modo indecidibile. Resta il dato di fatto di partenza, e cioè che Severino ha sempre cercato il confronto e il cristianesimo, almeno alcuni di coloro che lo professano, è rimasto attento a questo confronto, a questa esigenza di confronto. Per il resto mi pare che l'entrata in discussione del "Principio di Parmenide" abbia compromesso ogni reale possibilità d'intesa.

Per avviarsi verso "Il sentiero del Giorno"

Vorrei ora, una volta istruita la pratica, tentare di presentare una riflessione al riguardo. E comincerei individuando il luogo nel quale emerge con chiarezza la contrapposizione tra la verità incontrovertibile dell'essere che non può non-essere e il momento in cui le determinazioni sono state intese come derivanti dal nulla e destinate al nulla. Severino stesso ricorda che questa visione nichilista del divenire, che sta alla base del pensiero dell'occidente e nel quale anche il cristianesimo si radica, prende avvio nel momento in cui Platone ha teorizzato il darsi di un luogo intermedio tra l'essere e il nulla, ossia il mondo[14].

Platone, introducendo qualcosa di intermedio tra l'essere e il nulla, pone infatti un luogo in cui qualcosa può nascere e morire, può partecipare insieme dell'essere e del niente. Questo è il mondo. Era necessario il parricidio di Parmenide! Platone pensa alle determinazioni, agli enti, come indifferenti al loro essere o non-essere. Proprio perché la metafisica considera gli esseri del mondo come niente e come ritornanti nel niente, si deve andare alla ricerca del fondamento dell'esistenza di queste determinazioni in un essere eterno. Sull'identificazione dell'essere con il niente si fonda non a caso la storia dell'occidente interpretata come storia del nichilismo. Al contrario, così ovviamente

[13] GIACOMO LEOPARDI, *Zibaldone*, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1997, I, pp. 1266-1267 [1852, 5-6 ottobre 1821].
[14] EMANUELE SEVERINO, *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 164-165; nuova edizione ampliata, cit., pp. 146-147.

Severino, si sarebbe dovuto affermare di ogni ente e della totalità degli enti ciò che Parmenide affermava del puro essere indeterminato. Identificare essere e niente è nichilismo, ma la verità dell'essere impedisce questa identificazione. La follia attuale è dunque una determinazione dell'apparire. Nell'apparire accade sia la verità dell'essere sia la sua non-verità, e ciò avviene quando una determinazione è ritenuta limitata dal nulla. L'apparire attuale ha isolato la terra, ma vi appare anche la verità che spinge l'isolamento verso il tramonto. La filosofia vuole «che l'avvento del giorno e la salvezza possano farsi innanzi solo se l'accadimento dalla terra è interpretato (cioè voluto) come alienazione»[15].

E tuttavia, sia consentita la domanda, come si può pensare la verità dell'essere se non a partire dalla non-verità introdotta da Platone che ha poi determinato la storia dell'occidente? Per porsi sul "sentiero del Giorno" è necessario pensare all'interno del mondo. Al riguardo, mi sembra emblematico il fatto che tutta la duplice dimensione metafisica esposta da Platone nella *Repubblica*[16] tramite un mito celeberrimo comprendente anche la dimensione gnoseologica, dialettica, etica, mistica, teologica, politica sia stato esposto e ripreso da Severino tramite la contrapposizione tra *episteme* e *doxa*. La visione delle ombre, poi delle statue e il passaggio alla visione degli oggetti veri e del sole, prima mediata e dopo immediata, dicono del modo in cui si comprende la realtà, o meglio in cui sono presentati i vari gradi ontologici della realtà, i generi dell'essere sensibile e soprasensibile e le loro distinzioni interne.

Ciò che emerge dalla ricostruzione di Severino è che non ci sono parvenze sensibili delle cose, non ci sono cose sensibili, non ci sono cose soprasensibili, cose vere, il vero essere, le idee, il bene, non c'è neppure un muro che rappresenterebbe lo spartiacque che divide il mondo sensibile da quello soprasensibile. Che senso ha però negare l'invenzione del mondo da parte di Platone se non quello di affermare l'essere immutabile e indeterminato? Questa fuga dal mondo è davvero possibile a prescindere dal mondo? La conversione dalla fragilità della determinazione alla salvezza, garantita dalla sua immutabilità, grazie a quale pratica potrebbe avvenire? Questo radicalismo concentrato e raccolto nell'eternità della verità originaria esige un rivolgimento da un luogo all'altro, da una terra isolata a una terra non isolata. Si dirà che l'assolutezza del destino non consente la distinzione tra gradi ontologici della realtà. E tuttavia una conversione dello sguardo sarà comunque richiesta e Severino infatti la richiede, altrimenti non continuerebbe a tenere aperto il dialogo con il cristianesimo, cercando continuamente un confronto.

La conversione dal finito all'imperituro richiede dunque una conversione, almeno dello sguardo. Stare all'interno della follia dell'occidente significherà forse vedere l'erba dalla parte delle radici, e ciò non ha nulla a che fare con la luce del sole o il "sentiero del Giorno". Ma quale altro

---

[15] ID., *La terra e l'essenza dell'uomo*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 298; nuova edizione ampliata, cit., p. 251.
[16] PLATONE, *La Repubblica.*

luogo è dato se non il mondo e la sua storia, sebbene alienata di follia e dolore, per fare esperienza dell'immutabile? Il processo di secessione e di allontanamento testimonia una conversione. La fuga dal mondo e dal tempo retrocede dalla scena del divenire, allontanandosi da ciò che è dato in primo piano e volgendosi al vero e a una realtà immutabile. Il cambiamento di direzione è un movimento di ritiro e di rotazione. Ma passare dal mondo dei sensi all'immutabile essere non è soltanto un puro atto cognitivo. Per eseguire tale compito, per volgere lo sguardo dalle tenebre alla luce, è necessaria una svolta dal divenire all'essere immutabile. Questa conversione complessiva dello sguardo e dell'esistenza è sollecitata dalla posizione filosofica di Severino. Ma questa posizione filosofica dovrà pur riconoscere di non essere sorta all'interno di un principio, ma soltanto perché ha trovato l'uscita dalla caverna. Essa insegna, se non vuole restare un'indicazione solitaria, appunto tale conversione, o meglio, va semplicemente a occupare un luogo lasciato libero all'interno di un campo di proposte dell'occidente. Se è criticabile la fissazione sulle ombre all'interno della caverna, quando questa è esclusiva, tuttavia è soltanto a partire da questa prospettiva rovesciata che si può considerare la terra non isolata. Da qui anche la necessità dell'alienazione e della follia del cristianesimo, che si pone da sempre in relazione al destino, è la via di accesso al destino, un'esperienza che annuncia, senza imporlo, il destino. A differenza di questo, non ha però la pretesa di esibire le ragioni dell'eternità di tutte le cose, perché altrimenti non sarebbe fede, bensì *episteme*. Ma la gioia, la gloria, il destino, se accadono, accadono nel luogo dell'apparire, non c'è altro luogo per l'apparire che apparire nella contraddizione della terra isolata. Da qui, nella terra isolata, l'insuperabilità del cristianesimo, in cui si può sentire la verità *come non* (*hos mé, tamquam non*)[17] la si è mai sentita. Certo, c'è stile e stile: «non basta intendere una proposizione vera, bisogna sentirne la verità». Occorre anche sentire «la ragionevolezza e la verità del dubbio»[18]. Ecco perché «si suol dire che tutte le cose, tutte le verità hanno due facce diverse o contrarie, anzi infinite»[19].

Bibliografia

- *Novum Testamentum Graece et Latine*, Nestle-Aland, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993.
- LEOPARDI GIACOMO, *Zibaldone*, a cura di R. Damiani, Mondadori, Milano 1997.
- PLATONE, *La Repubblica*.
- SEVERINO EMANUELE, *Essenza del nichilismo. Saggi*, Paideia, Brescia 1972; nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano (1982), 1995.

[17] 1 Cor 7,29.
[18] GIACOMO LEOPARDI, *Zibaldone*, cit., I, p. 328 [348, 22 novembre 1820].
[19] *Ibid.*, p. 1143 [1632, 5 settembre 1821].

– SEVERINO EMANUELE, *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978.
– SEVERINO EMANUELE, *La Follia dell'Angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di Ines Testoni, Rizzoli, Milano 1997
– SEVERINO EMANUELE, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.

Capitolo quinto

Leonardo Messinese[1]

Le "Risposte alla Chiesa" di Emanuele Severino

1. Introduzione al tema del rapporto filosofia/cristianesimo in Severino nel suo primo costituirsi

Negli scritti che ho dedicato al pensiero di Emanuele Severino ricorre la distinzione tra un "primo" e un "secondo" Severino. Si tratta di una distinzione che, inizialmente, da alcuni era stata criticata, tuttavia mi pare che successivamente, grazie ad alcune chiarificazioni, essa abbia ricevuto un'accoglienza più favorevole.

Introducendo tale distinzione, in effetti, non intendevo oppormi alla tesi di una sostanziale continuità negli scritti del filosofo bresciano, quanto piuttosto mettere in questione una certa interpretazione di quella continuità, quasi che nella prima fase dell'*opus severinianum* non siano presenti alcuni "snodi cruciali", in relazione ai quali, volta per volta, può essere mostrato che una certa posizione teoretica è stata "ritrattata" dall'autore, conducendolo complessivamente a una "svolta", pur se egli proseguiva nel solco della direzione originaria.

Per quanto riguarda la filosofia prima, il primo snodo di rilievo è costituito dallo scritto *Ritornare a Parmenide* (1964) e dal connesso *Poscritto* (1965)[2], in riferimento alla tematizzazione della verità dell'essere contenuta ne *La struttura originaria*[3]. Analogamente, per quanto riguarda le implicazioni delle tesi principali di quei due scritti in ordine all'interpretazione della filosofia occidentale e della civiltà che si è sviluppata nell'orizzonte aperto dal pensiero greco, il primo snodo è costituito dallo scritto *Il sentiero del Giorno* (1967)[4]. E ancora, per ciò che concerne la distanza che sussiste, per Severino, tra l'antropologia che accomuna le diverse visioni dell'uomo presenti nella cultura occidentale e l'essenza dell'uomo che si illumina alla luce della verità dell'essere, il primo snodo decisivo è costituito dallo scritto *La terra e l'essenza dell'uomo* (1968)[5]. Infine, per quanto

[1] Leonardo Messinese – Professore ordinario di Metafisica all'Università Lateranense di Roma.
[2] EMANUELE SEVERINO, *Ritornare a Parmenide* e *Poscritto*, in *Essenza del nichilismo*. *Nuova edizione ampliata*, Adelphi, Milano 1982, pp. 19-61, 63-133.
[3] ID., *La struttura originaria*, ristampa anastatica, La Scuola, Brescia 2012.
[4] ID., *Il sentiero del giorno*, in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 145-193.
[5] *Ibid.*, *La terra e l'essenza dell'uomo*, pp. 195-251.

riguarda l'emergere di una differenza tra il contenuto degli scritti severiniani e la dottrina cristiana, in prosecuzione con alcuni interrogativi e ipotesi ch'erano stati posti ne *Il sentiero del Giorno*[6], uno snodo significativo è rappresentato dallo scritto *Risposta alla Chiesa*[7] – sebbene a tale proposito debbano essere introdotte alcune importanti chiarificazioni, che ne precisano il senso – in relazione alla precedente tematizzazione del rapporto tra la verità dell'essere e la fede cristiana contenuta negli *Studi di filosofia della prassi*[8].

Nel presente contributo mi occuperò di quest'ultima questione, anticipando che non potrò prenderla in esame nella sua intera articolazione, ma solo in ordine al suo iniziale costituirsi. È bene, altresì, precisare che il mio intento non è di offrire un resoconto storiografico, pur riferendomi com'è ovvio anche ad alcuni precisi eventi storici; neppure è quello di scrivere, offrendo alcuni chiarimenti di ordine teoretico, un'ipotetica storia alternativa a quella che condusse Severino a dichiararsi d'accordo con il giudizio d'incompatibilità tra il suo pensiero e «alcune verità della fede cattolica». Ricordo che quel giudizio gli fu comunicato con una Lettera ufficiale della Sacra Congregazione della Dottrina della Fede inviata a Mons. Carlo Colombo[9] e datata 3 aprile 1970[10]. Le verità in oggetto sono contenute nei sette punti dell'"Elenco delle proposizioni riguardanti la dottrina filosofica del Prof. Severino", che fu formulato dalla medesima Congregazione[11].

Ebbene, sulla base di tali premesse che cosa, allora, mi propongo di fare con il mio contributo? Intendo tornare sullo "snodo" costituito dalla *Risposta alla Chiesa*[12] per vederne i lineamenti più da vicino ed esaminarlo nella prospettiva indicata dall'espressione che ho utilizzato per riferirmi allo scritto. Ne parlo, infatti, come di uno *snodo*, perché prima di dichiararsi d'accordo con quell'affermazione d'incompatibilità, Severino – come vedremo – negli anni precedenti si era mosso secondo una direzione opposta, impegnandosi cioè a mostrare la "possibile" compatibilità tra il contenuto dei suoi scritti di allora e la dottrina cristiana. Personalmente ritengo che,

[6] *Ibid*, *Il sentiero del Giorno*, pp. 175-177.
[7] *Ibid*, *Risposta alla Chiesa*, pp. 317-387.
[8] ID., *Studi di filosofia della prassi. Nuova edizione ampliata*, Adelphi, Milano 1984. Per alcune sintetiche indicazioni in merito a tale opera, cfr. LEONARDO MESSINESE, *Finitezza della verità, fede cristiana e fede originaria*, «Filosofia e teologia» 2018, II, pp. 267-278: 268-270. Per alcune prime indicazioni circa gli sviluppi successivi della riflessione severiniana relativa alla fede cristiana, cfr. ID., *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Edizioni ETS, Pisa 2010, pp. 69-74; ID., *Nel castello di Emanuele Severino*, Inschibboleth, Roma 2021, pp. 141-156. Infine, per una ripresa della prospettiva teoretica contenuta in EMANUELE SEVERINO*, Studi di filosofia della prassi*, cit., cfr. LEONARDO MESSINESE, *Verità finita. Sulla forma originaria dell'umano*, Edizioni ETS, Pisa 2017.
[9] Mons. Carlo Colombo (1909-1991), professore di teologia presso la Facoltà teologica milanese e consigliere teologico personale di papa Paolo VI, era anche il presidente dell'Istituto Giuseppe Toniolo, l'ente fondatore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore.
[10] Cfr. EMANUELE SEVERINO, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2011, p. 125 (d'ora in poi *MSC*). Questo testo fu trasmesso da Mons. Colombo a Severino in allegato a una lettera inviatagli in data 18 aprile 1970 (cfr. *Ibid.*, p. 124), ma già con una lettera del 6 aprile era stata data comunicazione a Severino della «risposta definitiva» circa l'esame degli scritti del filosofo da parte della suddetta Congregazione (cfr. *Ibid*, pp. 121-122).
[11] Cfr. *Ibid*., pp. 133-134. Anche questo documento fu ricevuto da Severino tramite Mons. Carlo Colombo, con lettera del 28 maggio 1970 (cfr. *Ibid.*, pp. 132-133).
[12] ID., *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit.

indipendentemente dalla successiva autointerpretazione che Severino ha dato di alcuni documenti di quel suo impegno teoretico – anche nel momento in cui li ha dati alle stampe pubblicandoli nel volume *Il mio scontro con la Chiesa*[13] – sia necessario leggere quei testi per ciò che in essi è dichiaratamente contenuto.

In tale ottica, la tesi che mi propongo di giustificare è che la "complessità" dei diversi piani contenutistici e formali ch'erano implicati nelle questioni allora sul campo, sottolineata all'epoca anche dallo stesso filosofo bresciano, successivamente – intendo dire, secondo quanto ho alluso inizialmente: "dopo" *Risposta alla Chiesa*[14] – sia stata sostituita da una "semplificazione" dei vari termini della disputa. La qual cosa, se ha avuto il pregio di fare chiarezza su alcuni aspetti di quella discussione, deve però scontare il limite di non aver corrisposto adeguatamente alla complessità che la caratterizzava. Tra l'altro, una delle conseguenze è stata che Severino ha radicalizzato la tesi dell'"incompatibilità", sia estendendola quanto ai suoi elementi contenutistici, sia andando sempre più all'indietro nel rintracciarne il sorgere nei suoi scritti, secondo una sorta di parallelismo ch'è analogo alla questione – anch'essa, egualmente, da discutere – inerente agli inizi testuali della presa di distanza dalla metafisica nella sua accezione storica[15].

Queste considerazioni, apparentemente rivolte al passato, intendono guardare invece teoreticamente al futuro. A tale scopo è necessario fare, però, un passo indietro ulteriore. Allorquando si presti maggiore attenzione anche ad altri documenti, è possibile parlare dello scritto severiniano *Risposta alla Chiesa*[16] come di *una* "risposta", che segue alcune precedenti "risposte" di Severino alla Chiesa, molto più brevi, ma per noi altrettanto istruttive. D'altra parte, nella stessa *Risposta alla Chiesa*[17], in particolare quando discuteva le critiche più strettamente filosofiche ch'erano state avanzate da Cornelio Fabro circa il proprio pensiero, per alcune di esse Severino ne rilevava l'inadeguatezza, a motivo del fatto che i suoi scritti intendevano «esprimere qualcosa di diverso» da ciò che il filosofo stimmatino aveva compreso[18]. Se Bontadini si fosse espresso anche a tale proposito, avrebbe detto che tra i due filosofi, almeno in alcuni casi, non ci s'intendeva già a livello di «logo semantico». Personalmente, di alcuni elementi di quella specifica discussione, me ne sono occupato in altra sede[19].

---

[13] ID., *MSC*, p. 11.
[14] ID., *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit.
[15] Su quest'ultimo tema mi permetto di rinviare a LEONARDO MESSINESE, *I due volti della "struttura originaria"* in *Emanuele Severino*, «La Cultura», 2021, I, pp. 109-131.
[16] EMANUELE SEVERINO, *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit.
[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*, p. 372. In questo scritto Severino si riferisce al "*Votum*" chiesto a Fabro dalla Congregazione per la Dottrina delle Fede e inviato, poi, da questa al filosofo bresciano. Successivamente Fabro pubblicò il suo scritto in un'edizione ampliata (cfr. CORNELIO FABRO, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, nuova edizione EDIVI, Segni 2015).
[19] LEONARDO MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008, pp. 341-345; 369-372.

Ancora una volta, però, questi rilievi non intendono riaprire idealmente un "processo" conclusosi numerosi anni fa, anche perché nel frattempo il pensiero di Severino ha conosciuto degli sviluppi di rilievo i quali, almeno per certi aspetti, hanno obbiettivamente accresciuto la differenza tra le parti in causa, pur aprendo al tempo stesso alcuni nuovi campi di ricerca e di dialogo.

2. Il pensiero di Severino in rapporto con la fede cristiana tra "salvezza della verità" e "verità della salvezza"

Il primo aspetto che vorrei sottolineare, in merito ad alcuni dei documenti raccolti nel volume *Il mio scontro con la Chiesa* [20], concerne il modo in cui Severino riteneva d'individuare l'orizzonte in cui dovesse effettuarsi la discussione circa la compatibilità, o meno, del suo pensiero con la dottrina cristiana.

Una delle più importanti chiavi di lettura per comprendere la posizione di Severino, forse quella maggiore, è costituita dalla messa a fuoco del tema della "salvezza della verità" (ossia della *compiutezza* della verità), essendo il tratto che, secondo aspetti diversi, unifica ma anche differenzia le due grandi fasi dell'itinerario filosofico severiniano. Siamo in presenza del tratto che *unifica*, in quanto la distinzione tra "apparire finito" e "apparire infinito" della verità è di carattere strutturale nell'intero pensiero di Severino. In tale contesto, il parlare di "salvezza" si riferisce a «un portare quindi l'essere al massimo disvelamento che gli è consentito nella verità»[21]. Nondimeno, si tratta pure di ciò che *differenzia* le due fasi principali del suo pensiero, in quanto nella seconda è unicamente la "verità dell'essere" a costituire, per la verità, *la salvezza di se stessa*. La verità, quindi, non si unisce più con una dimensione da essa distinta, la quale relativamente al nostro tema precedentemente era costituita, per Severino, dal contenuto della fede cristiana (come "verità possibile"). E tuttavia, il concreto determinarsi in Severino del tema della "salvezza della verità" come "verità della salvezza" incentrata rigorosamente nella *verità dell'essere*, a sua volta presenta al suo interno momenti diversi, che è bene distinguere con attenzione.

Negli scritti severiniani degli anni sessanta e dei primi anni settanta del secolo scorso, dopo avere messo in questione l'accordo tra filosofia e fede cristiana ch'egli stesso aveva inizialmente professato, da parte di Severino si assiste anche al tentativo di mettere nuovamente in asse l'"armonia" tra fede e ragione, pur se articolando una prospettiva in parte diversa da quella della tradizione. Su tale tentativo mi soffermerò nei paragrafi 3 e 5, attraverso l'analisi di alcuni di quegli scritti. La situazione si diversifica ulteriormente nell'ultimo di questi momenti, quello che è stato inaugurato da

[20] EMANUELE SEVERINO, *MSC*, cit.
[21] ID., *Il sentiero del Giorno*, in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 169.

Destino della necessità[22] e portato a compimento con la trilogia costituita da *La Gloria*[23], *Oltrepassare*[24] e *La morte e la terra*[25]. In questi scritti, secondo la progressione che essi vengono a delineare, l'incremento del disvelamento della verità (la salvezza della verità) risiede unicamente nella "Gloria" dell'essere, ossia appunto nell'incremento del contenuto dell'apparire – anche se poi, a sua volta, per Severino tale contenuto richiede di essere "decifrato" – che si sostituisce al "paradigma cristiano" quale possibile incremento della "verità naturale", secondo la prospettiva ch'era stata disegnata inizialmente negli *Studi di filosofia della prassi*[26].

Nell'economia della nostra questione, il tema "ontologico", intimamente connesso alla critica mossa nei confronti della metafisica occidentale, costituisce un elemento d'indubbia importanza, ma non è l'unico a dover essere preso in considerazione. Come avevo avuto modo di rilevare in uno scritto precedente, a costituire una posizione inaccettabile per la Chiesa non furono anzitutto le "critiche filosofiche" alla tradizione metafisica, quanto piuttosto le *implicazioni teologiche* di quelle critiche[27]. Nell'economia del presente contributo è, poi, abbastanza ovvio che non potrò soffermarmi a delineare l'ontologia severiniana, che qui devo dare come sufficientemente conosciuta. Mi riferirò, quindi, al tema dell'ontologia severiniana solo limitatamente al suo più diretto coinvolgimento in ordine al rapporto tra filosofia e fede cristiana.

3. Ontologia e Rivelazione cristiana nello scambio epistolare di Severino con Mons. Carlo Colombo

Prima di essere sottoposti, anche su richiesta dell'autore, all'esame della Congregazione per la Dottrina della Fede, gli scritti di Severino avevano richiamato l'attenzione della Congregazione per l'Educazione Cattolica, a motivo della competenza che essa esercita sulle Università Cattoliche, inclusa quindi pure quella di Milano. In realtà, l'intervento della Congregazione vaticana era stato sollecitato dal qualcuno[28] ma, stando a quanto segnalava nel 2005 il teologo Angelo Bertuletti, i documenti disponibili non consentono di sapere chi ne sia stato l'artefice [29].

---

[22] ID., *Destino della necessità. Katà tò chreon*, Adelphi, Milano 1980.
[23] ID., *La Gloria. hássa ouk élpontai: risoluzione di «Destino della necessità»*, Adelphi, Milano 2001.
[24] ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
[25] ID., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
[26] «La fede propone la via che conduce l'uomo a Dio; ed è possibile, agli occhi della verità, che la fede, e soprattutto la fede religiosa, sia la via verace» (ID., *Studi di filosofia della prassi*, cit., p. 287). Nella Prefazione alla nuova edizione dell'opera si legge, invece: «La *via* che conduce alla salvezza della verità è l'accadimento della terra, ossia il sopraggiungere degli eterni nel cerchio dell'apparire» (*Ibid*., p. 29).
[27] Cfr. LEONARDO MESSINESE, *Il paradiso della verità*, cit., pp. 74-75.
[28] «Sono qui stati segnalati alcuni scritti del Ch.mo Prof. Emanuele Severino, […] i quali non hanno mancato di richiamare l'attenzione di questo Dicastero» (SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Lettera a Mons. Carlo Colombo del 21 marzo 1968*, Allegato 1, in EMANUELE SEVERINO, *MSC*, cit., pp. 36-37).
[29] Cfr. ANGELO BERTULETTI, *L'azione di Carlo Colombo per l'ortodossia nell'insegnamento dell'Università Cattolica*, «Teologia», 2005, II, pp. 187-199: p. 190. L'articolo ricostruisce con grande attenzione, sulla base dei documenti pubblicati da Severino in *Il mio scontro con la Chiesa*, l'intera vicenda dello scambio epistolare tra Colombo e Severino,

Gli scritti severiniani avevano suscitato apprensioni «per la loro marcata istanza immanentistica e per le dissonanze che essi presentano con la dottrina cattolica»[30]. Uno dei rilievi emersi da quel primo esame riguardava l'inaccettabilità della tesi severiniana, contenuta nei testi del cosiddetto "ciclo parmenideo", secondo la quale è assurda l'affermazione della "creazione *ex nihilo*"[31]. La medesima Congregazione aveva affidato a Mons. Carlo Colombo il compito di richiamare Severino sulle questioni sollevate, in modo da pervenire a una «schietta e leale chiarificazione»[32].

È in questo contesto che Mons. Colombo, trasmettendo a Severino i documenti inviati dalla Congregazione, gli scriveva che l'infallibilità della Chiesa «garantisce che una formulazione dogmatica (come la dottrina della creazione "*ex nihilo*"), *anche se espressa con concetti e linguaggio metafisico*, è conforme alla verità rivelata originaria e perciò *vera* come questa»[33].

Severino, che aveva tra l'altro presente un colloquio avuto con Mons. Colombo, in cui questi si era espresso sul legame originario tra la Rivelazione e la dimensione ontologica del linguaggio che la esprime, nella lettera di risposta, da parte sua si chiedeva: «fino a che livello si può scendere nell'accertamento di ciò che è *autenticamente originario* nella comprensione del senso dell'essere e del nulla?»[34]. Tale domanda, sempre da parte del filosofo, era fatta equivalere alla seguente: «in che consiste la verità dell'essere?»[35]. In tal modo egli giungeva ad esporre, articolandola in tre passaggi, la tesi con cui riteneva di riaffermare la verità dell'essere, senza che tale affermazione entrasse direttamente in contrasto con l'affermazione dogmatica della "creazione *ex nihilo*": «È possibile un contrasto tra la verità dell'essere e una certa interpretazione ontologica della Rivelazione; è reale il contrasto tra la verità dell'essere e l'interpretazione ontologica della Rivelazione quale è stata costruita dal pensiero occidentale; è possibile la solidarietà tra la ragione purificata e la Rivelazione»[36].

Il porre questa serie di questioni, a parere di Severino, non implicava di per sé la negazione dell'infallibilità della Chiesa. Collocandosi in una prospettiva rigorosamente *filosofica*, egli non voleva sostenere la falsità dei dogmi, «ma che la loro verità (possibile) è contrastata dalla non

---

sottolineando che «l'approccio che Colombo ritiene qualificante per una valutazione del pensiero di Severino è quello che passa attraverso la tematizzazione delle implicazioni epistemologiche dell'ontologia severiniana» (Ivi, p. 190-191). Nel suo articolo Bertuletti segnala un elemento aggiuntivo rispetto alla documentazione severiniana, costituito da una lettera di Colombo a Fabro del giugno 1967, in cui gli chiedeva un parere riservato, e dalla risposta di quest'ultimo, per il quale «la radice dell'errore di Severino consiste nella versione attualistica del principio di Parmenide già proposta da Bontadini» (Ivi, p. 191). Colombo, nella sua discussione con Severino, non seguirà la strategia proposta da Fabro.

[30] SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Lettera a Mons. Carlo Colombo del 21 marzo 1968*, in EMANUELE SEVERINO, *MSC*, cit., p. 37.

[31] Cfr. *Ibid.*, p. 38.

[32] *Ibid.*, p. 37.

[33] CARLO COLOMBO, *Lettera del 2 luglio 1968*, in EMANUELE SEVERINO, *MSC*, cit., p. 35.

[34] EMANUELE SEVERINO, *Lettera del 23 luglio 1968*, in ID., *MSC*, cit., p, 42 (corsivo mio).

[35] *Ibid.*

[36] *Ibid.*, p. 43.

verità»[37]. Criticando le categorie della metafisica, Severino s'impegnava a purificare i significati di essere, nulla, finito, infinito, contingente, necessario[38]. Tutto questo, però, non poteva non acuire perplessità e riserve nei confronti del filosofo bresciano, nonostante che vi fosse anche un oggettivo punto di convergenza tra la posizione del filosofo Severino e quella del teologo Colombo, la quale consisteva nella tesi del valore assoluto dei concetti ontologici. La differenza tra le due posizioni, come vedremo più avanti, riguardava un diverso modo di riferirsi alla "verità dell'essere".

4. In quale modo la questione metafisica è stata ripresa da Severino in *Risposta alla Chiesa*

Mi rivolgerò, ora, agli sviluppi ulteriori della situazione teoretica venuta a delinearsi, in merito alla dottrina metafisica, tra Severino e gli ambienti ufficiali del pensiero cristiano-cattolico dopo la pubblicazione degli scritti del "ciclo parmenideo", pur se inevitabilmente in forma selettiva. L'aspetto che mi preme sottolineare concerne la lettura che ne fu eseguita, allorquando l'esame degli scritti di Severino divenne di pertinenza della Congregazione per la Dottrina della Fede, in ordine al tema della "trascendenza", insieme con la recezione severiniana della suddetta lettura.

Un passo che consente di fissare con felice chiarezza tale aspetto è il seguente rilievo di Severino, originato dalle critiche di "immanentismo", "ateismo", "panteismo", "prassismo", contenute negli scritti in cui Fabro[39] e, in forma più dubitativa Lotz[40], ma, prima ancora, già il Card. Garrone prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica[41], si erano espressi nei confronti di Severino[42]: «La Chiesa ha tentato di riportare il contenuto di quegli scritti alle categorie consuete del pensiero occidentale, ossia a qualcosa di già saputo e giudicato da essa; e invece *la Chiesa non si è ancora imbattuta nella testimonianza della verità dell'essere*»[43].

Per il momento non mi soffermo sul preciso significato del secondo dei due giudizi di Severino contenuti in questo passo. Mi limito a registrare la tesi severiniana che il contenuto dei suoi scritti non dovrebbe essere riportato alle «categorie consuete» del pensiero occidentale e che, in quanto esso è stato interpretato attraverso tali categorie, anche il giudizio d'incompatibilità espresso su di esso ne risulta falsato. A me pare, allora, che la tesi di Severino che esprime l'accordo con il "giudizio

[37] *Ibid*., p. 44.
[38] *Ibid*., p.40.
[39] Cfr. CORNELIO FABRO, *Sulla posizione filosofica di E. Severino*, in EMANUELE SEVERINO, *MSC*, cit., pp. 83-87. Si tratta soltanto di alcune pagine del "*Votum*" di Fabro. Per la versione completa, leggermente riadattata in vista della pubblicazione, cfr. CORNELIO FABRO, *L'alienazione dell'Occidente*, cit., pp. 9-108 (gli ultimi due capitoli del libro furono scritti successivamente).
[40] Cfr. J.B. LOTZ, *Sulla posizione filosofica di E. Severino*, in EMANUELE SEVERINO, *MSC*, cit., pp. 88-94.
[41] Cfr. i due documenti della SACRA CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Lettera a Mons. Carlo Colombo del 21 marzo 1968*, cit., pp. 36-38.
[42] Di diverso tenore era stato il giudizio *Pro auctore* stilato da Enrico Nicoletti (*Ibid*., pp. 95-106).
[43] EMANUELE SEVERINO, *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 354-355.

d'incompatibilità", ne esca almeno incrinata quando è rapportata alla precedente considerazione dell'autore. Infatti, l'affermazione severiniana che ho messo prima in corsivo, appartiene alla *Risposta alla Chiesa*[44], ma è pure in linea con le precedenti "Risposte alla Chiesa" del filosofo; l'altra affermazione esprime *un* tratto – ma, come si sta vedendo, non l'unico – della *Risposta alla Chiesa*.

Un altro passo in cui Severino prende le distanze dall'interpretazione che Fabro dava dei suoi scritti, si riferisce a quando quegli ne assimilava il pensiero alla "logica dialettica" di Hegel. In quel caso, il filosofo bresciano parlava di un «tentativo di riportare il contenuto dei miei scritti alla logica di fondo del pensiero moderno»[45]. Un'ulteriore presa di distanza emerge rispetto all'accostamento operato da Fabro tra il pensiero di Severino e quello di Spinoza[46]. Tuttavia, è soprattutto in ordine a una riconduzione del pensiero severiniano a quello di Gentile e di Heidegger, i quali per Fabro sono entrambi espressione di un radicale immanentismo, che Severino giunge ad affermare: «Ma, ancora una volta, i miei scritti intendono esprimere qualcosa di diverso»[47]. In tale contesto della discussione Severino riporta in nota, approvandone il contenuto, un passo del "*Votum*" di Enrico Nicoletti che, invece, interpretava adeguatamente il tema dell'uomo come "*apparire* del Tutto" negli scritti severiniani, senza forzare il significato dell'"apparire" nella direzione di una concezione immanentistica dell'essere[48]. E, proseguendo, egli oppone la corretta interpretazione del proprio pensiero offerta da Nicoletti all'errata interpretazione datane da Fabro, il quale confondeva la "struttura originaria" della verità con il Tutto[49].

A questo punto, per evitare di operare a mia volta un fraintendimento, sia pure di segno opposto, del pensiero di Severino in merito a quanto egli professava nella *Risposta alla Chiesa*[50], è necessario introdurre un elemento ulteriore della discussione. Dopo aver rifiutato l'interpretazione immanentistica del suo pensiero, che aveva condotto Fabro a scrivere che, per Severino, «Dio è il "processo eterno del – e nell'apparire", "la processualità dell'apparire" e "l'uomo è il luogo del 'processo divino'"»[51], Severino aggiungeva comunque di non riconoscersi più nella «filosofia aristotelico-tomista», in quanto questa intende il Principio trascendente come «Ente immutabile opposto all'ente che passa dal niente all'essere»[52]. In questo modo, era Severino a porre una questione in merito al contenuto di quella metafisica che è ritenuta essere in armonia con la dottrina della Chiesa. E infatti, dopo aver respinto l'accusa di aderire all'immanentismo e all'ateismo che, in nome di tale

---

[44] *Ibid.*
[45] *Ibid.*, p. 358.
[46] Cfr. *Ibid.*, pp. 370-371.
[47] *Ibid.*, p. 372.
[48] Cfr. *Ibid.*, p. 372, nota 73.
[49] Cfr. *Ibid.*, pp. 373; 373-374, nota 76. Per l'esegesi svolta da Fabro, cfr. CORNELIO FABRO, *L'alienazione dell'Occidente*, cit., pp. 49-51.
[50] EMANUELE SEVERINO, *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit.
[51] *Ibid.*, p. 373. Per le espressioni virgolettate da Severino, cfr. CORNELIO FABRO, *L'alienazione dell'Occidente*, cit., p. 107.
[52] *Ibid.*, p. 374.

dottrina, sono stati già giudicati negativamente, Severino giungeva a porre di rimando la seguente domanda: «Chi ha a cuore la salvezza del cristianesimo non dovrebbe, invece, innanzitutto, mostrare l'inconsistenza di ciò che in quegli scritti viene chiamato 'verità dell'essere'? Non dovrebbe innanzitutto riflettere su questo: che pensare che l'ente non è significa pensare che l'ente è niente?»[53].

Quando parlo della "complessità" ch'era in campo nella discussione che stiamo esaminando mi riferisco, quindi, pure a un complesso teoretico al cui interno sono da distinguere il piano della "filosofia prima" dalla dimensione più ampia del rapporto degli scritti di Severino con la dottrina cristiana. Come abbiamo visto, rifiutando per il suo pensiero l'attribuzione delle categorie di immanentismo, panteismo e ateismo, non avendo mai egli identificato Dio con il "processo dell'apparire", Severino invitava a sua volta a rivedere quello che considerava il dualismo inerente all'affermazione di un Principio immutabile diverso dal "Tutto dell'apparire". Soprattutto per coloro i quali erano più addentro a tale questione, qui Severino intendeva sostenere che, da una parte, anche nel suo pensiero è affermata la "differenza" (ed è per questo che egli poteva rifiutare quelle accuse); ma insieme che, dall'altra parte, tale differenza non può essere affermata nel senso della tradizione metafisica, dal momento che in quella tradizione di pensiero l'affermazione dell'Essere trascendente è solidale con l'affermazione dell'«ente che passa dal niente all'essere», vale a dire con ciò che si oppone alla "verità dell'essere".

Qualcuno potrebbe, forse, chiedere se, pur tenendo conto delle chiarificazioni che ho ritenuto necessario introdurre, impostata nei termini stabiliti da Severino la discussione almeno sull'effettivo contenuto della metafisica avrebbe potuto essere ancora portata avanti, se non ci fosse stato il pronunciamento ufficiale della Chiesa; o se, invece, essa era destinata comunque a finire in un vicolo cieco per entrambe le parti in causa. In realtà, però, nell'ambito della normale dialettica filosofica quella discussione è proseguita nel tempo, basti pensare in primo luogo alla continuazione della disputa di Severino con Bontadini. La sua prosecuzione nel tempo è stata produttiva soprattutto per un'ulteriore messa a punto di quella metafisica neoclassica a cui inizialmente Severino aveva aderito, mentre il filosofo bresciano ha ravvisato in quella medesima discussione la conferma delle ragioni che sono alla base della sua critica alla tradizione metafisica.

5. Il tema del rapporto tra la "filosofia" e la "fede cristiana" nelle prime formulazioni di Severino

È opportuno ricordare, affrontando questo tema, quale sia la direzione e, quindi, anche il significato di quest'ulteriore momento del presente contributo. La mia attenzione non sarà rivolta

[53] *Ibid.*, p. 375.

all'intera problematica, pur tenendola ovviamente bene presente[54], quanto piuttosto ad alcuni suoi segmenti che ritengo meritino qui una specifica attenzione.

Il primo consiste nella rilevanza posseduta, in ordine alle esigenze del contenuto della Rivelazione cristiana, dalla "dottrina dell'essere" considerata in se stessa, e dal peculiare modo d'intendere tale rilevanza da parte di Severino. Il riferimento a tale segmento, che includeva il tema di un "rapporto armonico" tra un pensiero pienamente razionale e la coerenza di tale pensiero con la verità rivelata, costituì un secondo punto di contatto, unitamente alla tesi del valore assoluto posseduto dai concetti ontologici, nella discussione che Severino ebbe con Mons. Colombo a mano a mano che egli andava pubblicando gli scritti che seguirono più immediatamente l'articolo *Ritornare a Parmenide* [55]. Essa veniva a incrociarsi con i primi interventi ufficiali da parte della Chiesa nei confronti del pensiero di Severino, a motivo delle sue implicazioni con alcuni contenuti della dottrina cattolica[56].

In termini generali, pur procedendo a operare alcune chiarificazioni circa i significati di "fede" e "ragione" Severino, in una lettera del 23 luglio 1968, così scriveva a Mons. Colombo: «La possibilità dell'incontro tra fede e ragione è continuamente affermata sia nei miei *Studi di filosofia della prassi*, sia nel *Sentiero del Giorno* (pp. 30-41)»[57]. Certo, Severino non riteneva più valida la modalità tradizionale di affermare l'armonia di ragione e fede cristiana – e già quest'affermazione di *"inattualità" dell'armonia* non poteva non essere recepita criticamente dal punto di vista di un teologo cristiano e, come vedremo, a maggior ragione da parte dell'Autorità ecclesiastica; nondimeno, la riflessione che Severino aveva condotto su fede e ragione, pur contenendo dei chiari rilievi critici in ordine a ciò ch'è implicato nei significati che la tradizione ha conferito a quei termini[58], non era ancora tale da dove escludere la possibilità di una ridefinizione della tesi "teologica" di un'armonia tra la ragione naturale e la fede cristiana.

Secondo quanto emerge da un'attenta lettura della *Risposta alla Chiesa* [59], pur accentuando la sua critica nei confronti del *concetto formale* di "fede", Severino non riduceva *simpliciter* il cristianesimo (la fede *cristiana*) alla non verità della "fede" – ossia alla fede intesa come "isolamento

---

[54] Una trattazione più ampia, dal punto di vista dei temi trattati, è contenuta in una conversazione filosofica che mi era stata richiesta dalla rivista Glaux. Cfr. LEONARDO MESSINESE, *La filosofia prima e il paradiso della verità. Conversazione con Leonardo Messinese*, «Glaux. Periodico annuale di filosofia», 2017, pp. 21-54.

[55] EMANUELE SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano 1982.

[56] CARLO COLOMBO, *Lettera del 2 aprile 1966*, in EMANUELE SEVERINO, *MSC*, cit., pp. 32-33.

[57] EMANUELE SEVERINO, *Lettera del 23 luglio 1968*, in ID., *MSC*, cit., p. 41. Nel contesto di questo brano, i termini fede e ragione sono assunti nel loro significato tradizionale. Per quanto riguarda la suddetta "possibilità" negli ID., *Studi di filosofia della prassi*, cit., posso rimandare al primo dei miei scritti citati, *supra*, alla nota 8; per ID., *Il sentiero del Giorno*, cit., cfr. i cenni contenuti in LEONARDO MESSINESE, *Il paradiso della verità*, cit., pp. 72-73.

[58] In tal caso – citando qui dalla *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo* – con il termine "fede", Severino intende la «volontà d'impadronirsi della terra sottraendola al destino» (*Ibid.*, p. 384; tale formulazione sarà ripresa in EMANUELE SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., pp. 398-399). Quando si riferisce criticamente alla "ragione" occidentale, egli la ritiene avvolta dall'"alienazione nichilistica", a motivo dell'erronea concezione circa l'essere degli enti.

[59] EMANUELE SEVERINO, *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit.

dalla verità", quella fede che in seguito sarà chiamata la "fede originaria"[60]. Solo se così fosse stato, allora già indipendentemente dal riferimento ai contenuti in essa affermati, la fede cristiana (come *fides qua creditur*) avrebbe dovuto essere ritenuta, effettivamente, espressione della non verità. Era, quindi, riconosciuta almeno la possibilità di un'*eccedenza* della fede cristiana rispetto a un certo involucro (= la fede/isolamento) in cui essa, per Severino, era attualmente contenuta.

Insomma, *se* la fede cristiana fosse una "pura fede", cioè nient'altro che una delle forme dell'isolamento dalla verità dell'essere, *allora* ogni possibilità veritativa per il cristianesimo sarebbe stata da eliminare in linea di principio nella prospettiva severiniana. Ma, per *Risposta alla Chiesa*[61], tale piena identificazione era da escludere, per cui il contenuto del paradigma cristiano era ancora ritenuto tale da poter passare dalla forma della "fede" (per i suoi aspetti criticabili) a quella del "problema" (relativamente all'incremento della verità), ripristinandosi in tal modo la posizione teoretica degli *Studi di filosofia della prassi*[62] in ordine allo statuto epistemologico del paradigma cristiano. Quest'ultimo, in tal modo, era ritenuto distinto sia dall'epistéme che dall'errore.

Per completare il quadro teorico che, stando allo scritto del 1971, poteva consentire quel mutamento di forma per il paradigma cristiano, si deve tenere presente quale fosse l'*altro fattore* che per Severino impediva di fatto la possibilità di conferire alla dottrina cattolica il volto del "problema". Secondo Severino, anche se la dottrina cattolica distingue esplicitamente il piano della fede da quello della ragione naturale, essa presentando come "vero" (cioè incontrovertibile) il proprio contenuto, di fatto lo ritiene espressione della verità naturale[63]. Conferendo una tale valenza al proprio contenuto, essa lo espone, però, alle critiche che possono essere rivolte in nome della verità dell'essere alle sue *implicazioni "ontologiche"*, così che anche per questa via cade la possibilità che esso diventi un autentico "problema" per la verità. In tal modo, infatti, la "Parola di Dio" viene ad essere ascoltata all'interno della precomprensione nichilistica dell'essere ch'è propria dell'ontologia greca inaugurata da Platone, ossia è ascoltata all'interno di una concezione secondo la quale gli enti entrano nell'essere ed escono dall'essere: è ascoltata all'interno del "mondo".

Questo secondo aspetto circa il modo di riferirsi alla fede cristiana, che potrebbe essere considerato viziato di "illuminismo", per Severino era invece espressione di una prospettiva diversa di considerare il rapporto fede-ragione. Egli, infatti, sempre in *Risposta alla Chiesa* [64], rilevava: «Tanto l'illuminismo quanto la Chiesa cattolica, riducono il cristianesimo alla ragione naturale; anche

---

[60] «qualcosa come la 'fede cristiana' è possibile solo sul fondamento di quella *fede originaria* che è la separazione della terra dal destino della verità» (EMANUELE SEVERINO, *Destino della necessità*, cit., p. 399; corsivo mio).
[61] ID., *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit.
[62] ID., *Studi di filosofia della prassi*, cit.
[63] Cfr. ID., *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 335-336.
[64] *Ibid*.

se nella riduzione illuministica il contenuto del cristianesimo subisce un impoverimento che la Chiesa rifiuta»[65].

Il dialogo ch'era stato intrapreso alcuni anni prima con Mons. Colombo, nelle intenzioni di Severino, avrebbe potuto portare a un inedito ripristino dell'armonia tra fede e ragione ch'era stata messa in crisi dai suoi scritti[66]. Questo, attraverso una *duplice liberazione* alla quale il contenuto della Rivelazione avrebbe dovuto essere sottoposto: una liberazione dalla forma della "fede" (intesa come isolamento dalla verità) e dalla precomprensione del suo contenuto in chiave "ontologica" (che non avrebbe potuto che essere espressione di un'ontologia del "mondo"). Il teologo dell'Università Cattolica, nelle lettere a Severino, da parte sua si soffermava essenzialmente su questo secondo aspetto della questione e dichiarava inaccettabile la proposta severiniana di lasciare unicamente al campo filosofico il compito di manifestare la verità dell'ontologia, osservando che vi è un'"ontologia naturale" intimamente connessa al contenuto della Rivelazione cristiana[67]. Su questo punto intendo ritornare brevemente nel paragrafo finale.

Nonostante le rispettive posizioni in merito alle questioni affrontate non si siano avvicinate rispetto alla situazione di partenza, Severino, nemmeno quando ebbe a dichiararsi d'accordo con il giudizio finale espresso dall'Autorità ecclesiastica, ebbe in realtà a mutare i principi e le convinzioni che lo avevano accompagnato negli anni in cui iniziò a mettere in questione la verità della "fede cristiana", ma senza ancora essere portato a distaccarsi da quest'ultima.

In una delle "Risposte alla Chiesa" evocate nel titolo di questo contributo, quella inviata a seguito delle "Osservazioni conclusive" ricevute da Severino dopo il Colloquio tenutosi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede nel gennaio 1970, riferendosi al Messaggio cristiano il filosofo così scriveva: «La verità (possibile) del Messaggio, in quanto espressa dai dogmi storicamente formulati, è espressa in un linguaggio dominato dall'alienazione del senso dell'essere. Per chi sappia guardare, tuttavia, la verità del Messaggio si lascia scorgere anche nell'espressione alienata»[68].

Questi elementi dovrebbero contribuire a evidenziare di nuovo la "complessità" inerente alle questioni che erano all'ordine del giorno nella discussione che si sta, qui, ricostruendo criticamente. In effetti, quando si legge con attenzione la *Risposta alla Chiesa*[69], ci si accorge che in essa, mentre si stava congedando dalla Chiesa, Severino continuava a porre i termini essenziali del problema inerente al tema della verità della fede cristiana attraverso le medesime categorie introdotte

[65] *Ibid*., p. 377.
[66] Nella lettera a Mons. Colombo del 23 luglio 1968, Severino scriveva: «Spero di cuore che il colloquio ch'Ella ha voluto aprire con me sia soltanto alle prime battute» (EMANUELE SEVERINO, *MSC*, cit., p. 44).
[67] CARLO COLOMBO, *Lettera del 13 settembre 1968*, in EMANUELE SEVERINO, *MSC*, cit., p. 46.
[68] EMANUELE SEVERINO, *Risposta alla lettera della S. Congregazione per la Dottrina della fede del 12/II/1970*, in ID., *MSC*, cit., p. 116.
[69] ID., *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit.

precedentemente: fede, problema, mondo, verità dell'essere. Analogamente, lo scritto si concludeva con alcune espressioni che, se sintetizzavano la posizione complessiva dell'autore in ordine al rapporto tra filosofia e fede cristiana, non erano però l'esito originato dal giudizio dell'Autorità ecclesiastica. Esse erano, invece, la conferma della posizione già acquisita da parte di Severino e che egli aveva cercato di sostenere sino alla fine: «Perché il cristianesimo (e l'arte, l'amore, la conoscenza, l'agire, la storia dei popoli) abbia la possibilità di diventar 'Parola di Dio' e preparare l'accadimento della salvezza, è necessario che tramontino il suo esser fede e la sua appartenenza al 'mondo' e che dinanzi alla verità dell'essere per la prima volta si apra, col tramonto della 'fede cristiana', il problema del cristianesimo»[70].

6. Alcune osservazioni sull'impostazione severiniana del rapporto tra la filosofia e la fede cristiana negli anni della discussione con l'Autorità ecclesiastica

Giunti a questo punto, è possibile svolgere alcune osservazioni conclusive, anche grazie ad alcuni rilievi aggiuntivi.

È opportuno, anzitutto, sottolineare di nuovo il fatto che vi erano due punti di convergenza, anche se di carattere parziale, tra l'impostazione severiniana del rapporto tra conoscenza filosofica e fede cristiana e quello della teologia tradizionale ch'era sostenuta da Mons. Colombo, com'è stato possibile qui registrare sulla scorta del loro scambio epistolare. Il primo, come si ricorderà, era costituito dal riconoscimento della *ontologicità* del linguaggio teologico in cui viene ad essere espresso il contenuto della Rivelazione cristiana ed è precisamente su questo che, ora, vorrei tornare, dal momento che, a tale riguardo, venne a emergere anche un non piccolo punto di differenza tra le due rispettive posizioni.

Secondo Mons. Colombo, in ordine al concreto significato della verità dell'essere, doveva essere affermata un'"ontologicità naturale" e "originaria"[71], ossia, in adesione all'insegnamento dell'enciclica *Humani generis*[72], una "ontologia fondamentale" ch'è connessa con il contenuto della Rivelazione. Tale ontologia naturale precede le ontologie delle diverse scuole filosofiche e, anzi, è presupposta da ognuna di esse[73]. Per Severino, invece, quella medesima "ontologia naturale" e "originaria" non poteva essere assunta come scontata, in quanto essa è piuttosto un'espressione del

---

[70] *Ibid.*, p. 384.

[71] Queste due espressioni sono riportate da Severino, il quale si riferisce a un "colloquio orale" avuto con Mons. Colombo, nella sua lettera del 23 luglio 1968 (ID., *MSC*, cit., p. 42).

[72] PIO XII, *Lettera enciclica Humani generis*, 12 agosto 1950, «Acta Apostolicae Sedis», 1950, XI, pp. 561-578.

[73] Cfr. CARLO COLOMBO, *Lettera del 13 settembre 1968*, in EMANUELE SEVERINO, *MSC*, cit., p. 46. Sembra che il teologo, quando si riferisce all'"ontologia della Rivelazione", intenda innanzitutto sottolineare la necessità di attribuire «un *valore reale* ai concetti usati» (*ibid.*) nella teologia e, in questo senso, di assicurare il loro valore *ontologico*. Egli, però, introduceva pure il concetto di "ontologia naturale", giudicando quest'ultima espressione di un'"ontologia originaria", mentre proprio tale equiparazione era da discutere sul piano filosofico.

"senso comune", vale a dire di ciò che la filosofia, per sua natura, è chiamata a mettere in questione. Nello specifico, per Severino l'"ontologia naturale" è messa radicalmente in questione dalla "verità dell'essere"[74].

Si tratta di un importante elemento di differenza, il quale, per ciò che riguarda Severino, stava alla base della critica alla metafisica classica e neoclassica e del vertice "teologico" di entrambe. D'altra parte, è certamente interessante rilevare come, al momento, il filosofo da quella medesima critica non ricavasse delle conseguenze in assoluto negative in ordine alla fede cristiana (intesa ora come *fides quae creditur*). Resta, comunque, il fatto che, dal punto di vista di Severino, nel momento in cui non può non essere rivendicata l'"originarietà" della verità dell'essere, debbano essere messe in questione alcune "precomprensioni" dell'ontologia naturale di cui parlava Mons. Colombo. Quest'ultima, infatti, era fatta equivalere da Severino all'ontologia nichilistica che caratterizza il pensiero greco ed essa conduceva inevitabilmente alla critica di alcune "conclusioni metafisiche" della suddetta ontologia, *in primis* l'affermazione dell'Essere immutabile rispetto alla mutevolezza dell'essere mondano e quella della creazione *ex nihilo*[75], su cui Severino si sarebbe nuovamente soffermato nella *Risposta alla Chiesa*[76].

In vista di una ripresa del confronto da parte della teologia con le questioni poste dall'ontologia severiniana, mi piace qui ricordare una pertinente osservazione di Pierangelo Sequeri, contenuta in suo importante volume del 1996, con cui si sottolineava che la lezione di Severino «deve essere considerata un punto di non ritorno anche per ogni revisione dell'ontologia classica nell'ambito del pensiero teologico»[77]. Al momento, infatti, non mi pare che, da parte della riflessione teologica, il compito a cui quelle parole alludono sia stato eseguito a sufficienza, essendosi essa rivolta a discutere generalmente altri elementi del pensiero di Severino. Eppure, assolvere a tale compito, sarebbe particolarmente utile allo scopo di chiarire sempre meglio quali siano i lineamenti dell'ontologia ch'è strettamente implicata nella definizione dei dogmi stabiliti dalla dottrina cattolica.

Vengo, ora, a una seconda considerazione, con la quale intendo mettere in luce l'effettiva differenza che corre tra la posizione di Severino che troviamo negli *Studi di filosofia della prassi*[78] e quella che è stata espressa nella *Risposta alla Chiesa*[79].

Quello che, in primo luogo, deve essere rilevato è che nello scritto del 1971 non viene meno la relazione positiva tra "verità dell'essere" (la filosofia) e "problema" (la fede cristiana) ch'era stata sostenuta nell'opera del 1962. Si assiste, invece, a una cosa diversa e, cioè, a una conferma della ridefinizione del contenuto della verità originaria dell'essere – che consiste negli elementi di novità

---

[74] Cfr. EMANUELE SEVERINO, *Lettera del 23 luglio 1968*, in ID., *MSC*, cit., pp. 42-43.
[75] Su questi temi mi permetto di rinviare a LEONARDO MESSINESE, *La via della metafisica*, Edizioni ETS, Pisa 2019.
[76] EMANUELE SEVERINO, *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit.
[77] PIERANGELO SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, p. 463.
[78] EMANUELE SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, cit.
[79] ID., *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit.

che *Ritornare a Parmenide* e il *Poscritto*[80] contengono rispetto a *La struttura originaria*[81] – di cui, per Severino, si deve tenere conto per una ridefinizione del senso secondo il quale il Cristianesimo può continuare a costituirsi come “problema” e, quindi, anche come possibile incremento della verità (ossia come “salvezza della verità”).

Negli *Studi di filosofia della prassi*[82], all’interno del perimetro della verità originaria dell’essere, è contenuto anche il tratto “teologico” e “creazionista” della metafisica classica e neoclassica. Nella *Risposta alla Chiesa*[83], quel tratto è oramai stato escluso. Pertanto, la principale questione inerente alla fede cristiana, per Severino, diventa da allora la seguente:

> sintanto che il cristianesimo vive nel ‘mondo’ [e la metafisica teologica, per Severino, appartiene al mondo, NdA] esso non è un problema, ma è negazione della verità dell’essere. Attendere il tramonto del mondo […] significa predisporre il luogo all’interno del quale il cristianesimo può diventare un problema. Nella misura in cui la Chiesa non intende portarsi al di fuori del ‘mondo’ (ma quale protagonista della nostra civiltà intende farlo?) essa diviene la responsabile più diretta dell’alienazione del cristianesimo; e quindi gli impedisce di diventare problema e salvezza[84].

Concludendo queste riflessioni, in cui mi sono concentrato su una fase che resta importante della discussione di Severino con il cristianesimo, ritengo si possa sostenere che il quadro che ne è emerso sia molto più complesso di quanto esso potrebbe sembrare a una prima lettura dei vari documenti di quella discussione. Detto questo, è altrettanto vero che il contenuto degli scritti della trilogia costituita da *La Gloria*[85], *Oltrepassare*[86], *La morte e la terra*[87] è tale da condurre la riflessione sul confronto tra il pensiero severiniano e il cristianesimo verso nuove tematiche, ad esempio quella dell’“escatologia”. E tuttavia, se ci s’intende riferire alla dottrina cristiana così com’è professata dalla Chiesa cattolica, allora la riflessione teologica contemporanea, pur soffermandosi sui nuovi temi – e, a tale proposito, si potrebbe aggiungere la riflessione che può essere originata da un’opera successiva di Severino, intitolata *Dike*[88] – non può trascurare d’impegnarsi anche sulle rilevanti questioni di epistemologia teologica inerenti la *verità* della “Parola di Dio”, affrontandolo in tutta la sua complessità e includendovi, perciò, anche il tema della verità originaria dell’essere[89].

---

[80] ID., *Essenza del nichilismo*, cit.
[81] ID., *La struttura originaria*, cit.
[82] ID., *Studi di filosofia della prassi*, cit.
[83] ID., *Risposta alla Chiesa*, in *Essenza del nichilismo*, cit.
[84] *Ibid.,* p. 378.
[85] ID., *La Gloria. hássa ouk élpontai: risoluzione di «Destino della necessità»*, cit.
[86] ID., *Oltrepassare*, cit.
[87] ID., *La morte e la terra*, cit.
[88] ID., *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
[89] Sul ruolo centrale che dev’essere assegnato a una «epistemologia della fede cristiana», allorquando si discute del rapporto tra filosofia e teologia, insiste Bertuletti nello scritto citato, *supra*, nella nota 29. La sua tesi è senz’altro da condividere, ma da parte mia aggiungerei che nel concreto costituirsi di una tale epistemologia non c’è un unico modo di stabilire la “non estraneità” di filosofia e teologia, come non c’è un unico modo di criticare il modello della “ragione

Si tratta, appunto, delle questioni che presiedevano alla fase della discussione a cui mi sono riferito in questo mio contributo, nell'intento di chiarire, *sine ira et studio*, alcuni nodi di quel difficile confronto.

Bibliografia

- BERTULETTI ANGELO, *L'azione di Carlo Colombo per l'ortodossia nell'insegnamento dell'Università Cattolica*, «Teologia», 2005, II.
- FABRO CORNELIO, *L'alienazione dell'Occidente. Osservazioni sul pensiero di E. Severino*, nuova edizione EDIVI, Segni 2015.
- MESSINESE LEONARDO, *Finitezza della verità, fede cristiana e fede originaria*, «Filosofia e teologia», 2018, II.
- MESSINESE LEONARDO, *I due volti della "struttura originaria"*, «La Cultura», 2021, I.
- MESSINESE LEONARDO, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, Edizioni ETS, Pisa 2010.
- MESSINESE LEONARDO, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla "struttura originaria" del sapere*, Mimesis, Milano 2008.
- MESSINESE LEONARDO, *La via della metafisica*, Edizioni ETS, Pisa 2019.
- MESSINESE LEONARDO, *Nel castello di Emanuele Severino*, Inschibboleth, Roma 2021.
- MESSINESE LEONARDO, *Verità finita. Sulla forma originaria dell'umano*, Edizioni ETS, Pisa 2017.
- PIO XII, *Lettera enciclica Humani generis*, 12 agosto 1950, «Acta Apostolicae Sedis», 1950.
- SEQUERI PIERANGELO, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.
- SEVERINO EMANUELE, *Destino della necessità. Katà tò chreon*, Adelphi, Milano 1980.
- SEVERINO EMANUELE, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.
- SEVERINO EMANUELE, *Essenza del nichilismo. Nuova edizione ampliata*, Adelphi, Milano 1982.
- SEVERINO EMANUELE, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2011.
- SEVERINO EMANUELE, *La Gloria. hássa ouk élpontai: risoluzione di «Destino della necessità»*, Adelphi, Milano 2001.
- SEVERINO EMANUELE, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
- SEVERINO EMANUELE, *La struttura originaria*, ristampa anastatica, La Scuola, Brescia 2012.
- SEVERINO EMANUELE, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
- SEVERINO EMANUELE, *Studi di filosofia della prassi. Nuova edizione ampliata*, Adelphi, Milano 1984.

separata", e questo innanzitutto a motivo del fatto che il superamento della suddetta estraneità, nella prospettiva propria della filosofia e quella della teologia, muove da "preoccupazioni" diverse (non opposte).

Capitolo sesto

Nazareno Pastorino[1]

L'innegabilità dell'eterno dalla fede alla ragione
Chi pensa veramente nel chiarore del sentiero del giorno?

1. La necessità nata dal sovvertimento della necessità

«Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morrà in eterno»[2]. In questo versetto del Vangelo secondo Giovanni si concentra tutta la forza soteriologica del cristianesimo. In esso, infatti, si racconta del destino di qualcosa (o di qualcuno) che, in ragione di una situazione caduca e instabile, ha bisogno di esser salvato.

L'uomo, secondo la dottrina cristiana, è continuamente e da sempre, in pericolo di morte. Quest'ultimo, così come inteso dal cristianesimo, oscilla tra l'essere momentaneo e accidentale e il suo (futuro) inevitabile annullamento. Infatti, l'essere dell'uomo, il suo esistere *accade*. Persino nelle parole, l'Occidente segna le *modalità specifiche* del suo pensare. Infatti *accadere* (*Ad-cadere*) evidenzia un *cadere verso*, ossia uno scivolamento *da* qualcosa *verso* qualcos'altro.

Già per Anassimandro – almeno stando a quanto testimoniato da Simplicio – le cose pagano l'un l'altra la pena e l'ingiustizia derivata da questo *scivolare verso qualcosa*[3]. Tale ingiustizia esula dalla necessità che è proprio rinvenibile in ciò che le sembra opposto: l'unità da cui ogni cosa ingiustamente si è differenziata, *accadendo*[4].

L'accadere è dunque, in prima istanza, qualcosa che non rispetta l'ordine necessario, un ordine, talmente imprescindibile e saldo, che resiste ai colpi e alle sferzate di ciò che da esso si separa

---

[1] Nazareno Pastorino – Dottore di ricerca in Filosofia e cultore della materia "Psicologia filosofica", presso il DiSPaC all'Università degli Studi di Salerno.

[2] Gv 11,25-26.

[3] ANASSIMANDRO, *fr.* B1, in HERMANN DIELS, WALTHER KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1966, traduzione italiana *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983. (D'ora in poi *DK*): «*έξ ών δέ ή γένεσίς έστι τοίς οὖσι, καί τήν φδοράν είς ταύτα γίνεσθαι κατά το χρεών διδόναι γάρ αύτά δίκην καί τίσιν άλλήλοις τής άδικίας κατά τήν τού χρόνου τάξιν*» ossia: «Ciò da cui proviene la generazione delle cose che sono, peraltro, è ciò verso cui si sviluppa anche la rovina, secondo necessità: le cose che sono, infatti, pagano l'una all'altra la pena e l'espiazione dell'ingiustizia, secondo l'ordine del tempo».

[4] Si tenga presente che secondo Anassimandro le cose che sono non pagano il fio all'*ἄπειρον* per il loro accadere, il loro separarsi dall'indeterminato, quest'ultimo infatti non è simile ad un giudice inflessibile o alla legge, piuttosto le determinazioni pagano la loro colpa a causa del confondersi le une con le altre, determinandosi nella differenza, affidandosi cioè all'alterità per esistere. Per questo è significativo e determinante il termine *ἀλλήλοις* che indica la reciprocità della colpa che coinvolge, vicendevolmente, tutte le cose.

(*accade*). Infatti, ciò che è necessario, *non cede* (*ne-cedo*)[5] il passo nonostante qualcosa *accade*, apparentemente lontano dallo spirito della necessità.

D'altra parte però, è pur vero che, benché ciò che si determina lontano dalla necessità appaia inevitabilmente come errore, resta parimenti evidente che tale errore *è* qualcosa, risultando essere «il vasto e ricco mondo della terra isolata, terribile e seducente, ma anche pieno di "sapienza" [in cui rimane custodito] il positivo significare del nulla»[6].

Tale «positivo significare del nulla» è riconosciuto da Severino come qualcosa di "ricco" e "seducente" ma anche "terribile" in quanto, pur discostandosi dalla necessità, *apparendo* cioè nella forma dell'errore e della "terra isolata"[7], si configura anch'esso come *necessità*. Infatti, ponendosi come non necessario, ovvero come nulla, si attesta, seppur nella forma dell'"isolamento", come *altra* necessità della necessità.

Così ciò che si determina colpevolmente dalla necessità, ponendosi come di fatto *non-posto*, si attesta stabilmente in quella necessità che esso stesso rinnega. All'interno del nulla, dunque, almeno all'apparenza, la necessità si biforca: da un lato la necessità dell'essere, dall'altro la necessità di ciò che si *separa* dalla necessità.

Ciò premesso, occorre prender coscienza del fatto che tutta la storia dell'Occidente è alienazione del senso dell'essere[8] e, più specificamente, è profondo svuotamento del senso dell'originaria necessità a favore del secondo tipo di necessità, prodotto dal nulla e dal suo positivo significare. Perciò, contravvenendo all'originario, s'invoca, erroneamente, la salvezza per ciò che «è già da sempre tratto in salvo e da sempre e per sempre ospitato e contenuto nel cerchio immutabile dell'essere»[9]. In altri termini: «*tutto* il positivo, *tutto* quanto c'è di positivo nel divenire, è; ossia se ne sta presso di sé, nel "paese sincero" che non manca di nulla»[10].

Poche battute prima, Severino indica con chiarezza che l'Occidente ha da sempre riconosciuto nel divenire «una regione inospitale»[11] poiché *appare* che, al culmine della trasformazione, tutto rimane immobile in attesa soltanto della definitiva decomposizione[12]. L'uomo, in altri termini, è

---

[5] Cfr. NICOLETTA CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 525.

[6] EMANUELE SEVERINO, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013, p. 113.

[7] Per comprendere cosa Severino intenda con questa espressione, ci si riferisca alle sue stesse parole: «Chiamiamo "terra" l'insieme degli essenti (natura, uomini, dèi) che sopraggiungono in quel cerchio. La fede è innanzitutto la persuasione che la storia del diventar altro sia la regione con cui l'uomo ha sicuramente a che fare: la persuasione che *isola la terra* dalla verità del destino» (EMANUELE SEVERINO, *Dispute sulla verità e sulla morte*, Rizzoli, Milano 2018, p. 165, (il corsivo è di Severino). Inoltre sarebbe utile consultare l'ottimo glossario essenziale dei termini severiniani in appendice al volume di Nicoletta Cusano, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, alle voci: "terra", "terra che salva" e "isolamento", cfr., NICOLETTA CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, cit., pp. 525-530.

[8] MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927; ID., *Essere e Tempo*, traduzione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1970, p. 46; cfr. EMANUELE SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995, p. 107 e sgg.

[9] EMANUELE SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 30.

[10] *Ibid.,* (il corsivo è di Severino).

[11] *Ibid*.

[12] Cfr. EMANUELE SEVERINO, *La Gloria. ἅσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001, p. 31: «Nelle tenebre i corpi degli altri viventi si arrestano. Il loro giacere nel sonno, che è inquietante anche quando è giorno, li rende ancora più lontani. Assomigliano ancora di più ai corpi che giacciono da tempo senza muoversi e

sempre stato profondamente persuaso, che «nel regno inospitale dell'apparire le cose vengono in luce se altre vanno in ombra, e quindi il volto dell'essere che appare può assumere un'espressione solo deponendone un'altra»[13]. Il divenire è dunque il nemico, il distruttore, il boia che conduce per forza qualcosa alla morte per permettere che qualcos'altro viva.

Nonostante ciò, nonostante l'uomo abbia rinvenuto quale suo acerrimo nemico il divenire, in maniera del tutto inspiegabile ha, poi, affidato proprio ad esso la salvezza delle cose. Eraclito afferma infatti che ogni cosa è perfettamente in sé divenendo eternamente ciò che, di fatto, essa non è. Di colpo, l'uomo non si sente più in un regno inospitale ove si aggira un pericoloso e potente nemico, anzi quest'ultimo è divenuto, al contrario, il suo scudo più affidabile, la lama più tagliente con la quale difendersi. «Lo stesso: il vivente e il morto, il desto e il dormiente, il giovane e il vecchio; queste cose, infatti, tramutandosi son quelle e quelle, di nuovo tramutandosi, son queste»[14]. In tale prospettiva, esposta magistralmente da Eraclito, il divenire, il tramutarsi in altro, diviene l'unica garanzia per mantenere l'identità! In tal senso, ogni cosa è eterna, annullandosi nella propria specifica essenza per divenire altro. Si è eterni, dunque, evitando l'eternità! Se del frammento di Eraclito su riportato si preferisce la traduzione che Severino predilige, allora, addirittura, tutto appare ancor più problematico: «son lo stesso le cose che hanno nomi opposti (giovane-vecchio, morto-vivo…) perché le une, *metapesónta* (dal verbo *metapíptein*, che vuol dire cadere), precipitando (così avevamo tradotto), sono altre»[15].

In tale trasposizione della sapienza eraclitea, infatti, il filosofo bresciano sottolinea proprio il termine *metapíptein* che ha salda traduzione nel verbo "cadere", "scivolare". Ora, in altri termini, lo scivolamento che veniva dapprima condannato, viene visto come salvezza dell'essenza delle cose che, *eternamente*, mutando, si preservano[16].

---

marciscono, e di cui pure si attende il risveglio. Anche per questa immobilità e per il dolore espresso dai viventi con cui si vuol vivere si leva l'angoscia. […] L'uomo agisce perché il dolore finisca, la luce del sole ritorni, i dormienti con i quali vuol vivere si risveglino e si liberino dalla marcescenza».

[13] ID., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 78.

[14] ERACLITO, *fr*. B18, in *DK*, cit.

[15] EMANUELE SEVERINO, *L'identità della follia. Lezioni Veneziane*, Rizzoli, Milano 2007, p. 31.

[16] È affascinante notare che la riflessione severiniana ricalca alcuni tratti di quella di Nietzsche ne *La nascita della tragedia* (FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie, de Gruyter*, München-Berlin-New York 1988; traduzione italiana *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali*, III, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1974) ma con una sostanziale inversione di ruoli. Infatti se nel capolavoro di Nietzsche il filosofo tedesco denunciava l'operazione compiuta dalla filosofia socratica e dalla tragedia euripidea intente a far nascere e a favorire quel mondo falso e incantato di dèi e perfezione utili a sommergere la vividezza e la verità del divenire, ivi Severino intende mettere in luce quanto l'imposizione di una natura scandita dal divenire non permetta alla verità di risultare in tutta la sua stabilità e regale eternità. Riporto di seguito uno dei passi più esemplificativi di Nietzsche sull'argomento sia per la sua indiscutibile bellezza ed efficacia sia per agevolare il confronto con la prospettiva severiniana: «Fu per poter vivere che i Greci dovettero, per profondissima necessità, creare questi dèi: questo evento noi dobbiamo senz'altro immaginarlo così, che dall'originario ordinamento divino titanico del terrore fu sviluppato, attraverso quell'impulso apollineo di bellezza, in lenti passaggi, l'ordinamento divino olimpico della gioia, allo stesso modo che le rose spuntano da spinosi cespugli. Altrimenti quel popolo che aveva una sensibilità così eccitabile, che bramava così impetuosamente, che aveva un talento così unico per il soffrire, come avrebbe potuto sopportare l'esistenza, se questa non gli fosse stata mostrata nei suoi dei circonfusa da una gloria superiore? Lo stesso impulso che suscita l'arte, come completamento e perfezionamento dell'esistenza che induce a continuare a vivere, fece anche nascere il mondo olimpico, in cui la "volontà" ellenica si pose

Da quanto esposto emerge che, secondo l'Occidente, il diverso conserva il medesimo, e dunque – paradossalmente – la cosa, (*ogni* cosa) si conserva non in virtù dell'identità ma della sua negazione.

Al culmine di questa aporia, è possibile affermare, non senza stupore, addirittura che il negativo, proprio nell'atto di essere se stesso, e cioè negando, affermerebbe il positivo e l'identità negata. Ogni cosa, allora, risulterebbe insieme affermata e negata: affermata poiché sempre e continuamente pronta a scivolare nella sua negazione e dunque, però, al contempo, anche continuamente negata, in quanto, proprio *affermando*, di fatto, si sostanziano tutti i caratteri della negazione. Ciò che annienta la stabilità dell'identico, gli dà possibilità di non essere mai completamente al di fuori dell'essere. Parimenti, però, ogni cosa, così, non si presenta mai nemmeno nei caratteri stabili e sicuri di un'identità granitica.

Questo è il nichilismo: non solo pensare che il nulla sia qualcosa ma che possa addirittura essere il signore assoluto dell'identità delle cose.

Poste queste premesse, la questione che si offre a noi è la seguente: il cristianesimo, la sua dottrina, il suo messaggio salvifico sono esenti dal nichilismo o sono essi stessi la più grande effige della «malattia mortale»[17] in cui l'Occidente si è trovato imbrigliato? Severino risponde brutalmente: «il cristianesimo è un grande specchio del nichilismo»[18], siccome «quando il credente dice: "io credo" egli rompe il nesso necessario tra fede e dubbio che è fondamento della fede, cioè isola dal dubbio la volontà che il contenuto del *kérygma* abbia un argomento. Isola la fede dal dubbio e dà la parola alla fede, togliendola al dubbio. In questo isolamento, il credente è colui che crede di credere, che si illude di credere, cioè si illude di possedere quella pura fede che lo salva»[19].

Il credente dichiara con forza di credere e sulla base di questo atto pensa di *aggiungere* forza e sostanza al contenuto immutabile verso il quale è diretto e da cui deriva. La sua credenza vuol essere *di per sé* indubitabile e al contempo però il credente sottolinea il merito di averla abbracciata. Il dubbio, dunque, lungi dal voler essere a tutti i costi annullato, rimane il fulcro fondamentale e imprescindibile intorno al quale costruire l'annuncio (*kérygma*). Tale discrimine è confermato dalle Sacre Scritture quando Gesù, parlando a Tommaso, dirà: «Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno»[20]. Ecco che, dunque, si mostra il paradosso: la forza della verità espressa dall'immutabile è tanto potente da suscitare una saldissima fede, la quale però, per essere davvero tale, ha bisogno del dubbio e della *non evidenza* per essere confermata nel suo valore.

di fronte uno specchio trasfiguratore. Così gli dèi giustificano la vita umana vivendola essi stessi» (FRIEDRICH NIETZSCHE, *La nascita della tragedia*, cit., p. 32).

[17] EMANUELE SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, cit., p. 76.

[18] ID., *Pensieri sul cristianesimo*, BUR, Milano 1995, p. 9.

[19] *Ibid.*, p. 94.

[20] Gv 20,24.

Perciò anche il cristianesimo è nell'alveo profondo del nichilismo e della sua alienazione, in quanto, come mostrato, accoglie favorevolmente il favore dell'ombra. «La fede è l'argomento in base al quale le cose che non appaiono e che non sono evidenti sono assunte come se fossero cose visibili»[21], afferma Severino, ricordando a grandi linee, un argomento tipico della Grecia arcaica secondo il quale chi è privato della vista vede più limpidamente cose ad altri oscure[22].

Tuttavia, proprio leggendo i vangeli, è possibile anche apprendere che primario e inconfutabile obiettivo dell'incarnazione è quello di «rendere testimonianza alla luce, affinché tutti credessero»[23]. In tal senso il cristianesimo vive stretto nella morsa di una terribile contraddizione: da un lato sembra essere il tedoforo che con la sua fiaccola è incaricato di far dissolvere totalmente l'ambiguità delle tenebre, dall'altro è ciò che loda chi riesce a credere *nonostante* le tenebre. La domanda che dunque avanza è la seguente: è il mistero a custodire le cose o la luce? È il divenire – come pur s'accennava in apertura – o è l'innegabilità del destino a spalancare le porte dell'eternità?

2. Chi pensa davvero l'eternità del vivente?

Severino apre *Pensieri sul cristianesimo* in modo tanto inusuale quanto efficace. Il dialogo tra l'*Omicidio* e il *Comandamento di non uccidere* esprime con forza tutti i dubbi che una questione spinosa come quella dell'eternità e della natura umana può presentare. Il Comandamento di non uccidere – comandamento strenuamente affermato dal cristianesimo – accusa l'Omicidio, imputandogli l'incapacità di comprendere la preziosità dell'essere umano; quanto il suo destino, e dunque la sua natura, siano profondamente separati da quelli di ogn'altra cosa[24].

S'intenda bene: non che ogni altro ente sia destinato al nulla, tutt'altro: «la verità afferma l'eternità dell'essere – di ogni essere»[25], «le piante, i monti, le stelle, gli animali, ma anche le emozioni, gli impulsi, i pensieri, le sapienze, le immagini, i mondi che i mortali innalzano al di sopra di sé»[26] sono eterni, ma, *con* essi e *tra* essi, soprattutto l'uomo è eterno. Ogni vivente, afferma il Comandamento di non uccidere, «vuole vivere»[27] poiché vivere – e non finire nel nulla – rispetta la propria natura. «"Favorendone" la morte tu non ti adegui alla sua volontà di vivere»[28] accusa il Comandamento. A tale accusa l'Omicidio risponde: «La natura fondamentale dell'uomo, cioè

[21] EMANUELE SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 77.
[22] Basti ricordare il personaggio di Fineo, leggendario re indovino della Tracia che rinunciò volontariamente all'uso della vista per ottenere il dono della preveggenza o a Tiresia descritto da Omero nell'Iliade come un veggente cieco al quale l'arte profetica era stata concessa per bilanciare la cecità inflittagli dopo aver visto Atena nuda.
[23] Gv 1,7.
[24] EMANUELE SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 17.
[25] ID., *Essenza del nichilismo*, cit., pp. 127-128.
[26] ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, p. 172.
[27] ID., *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 16.
[28] *Ibid*.

l'incominciare ad essere e il finire, è appunto questa lotta; e quindi la violenza omicida non si adegua certo e non favorisce la volontà di sopravvivenza di chi è ucciso, ma si adegua e favorisce il conflitto in cui tale volontà è coinvolta e al di fuori del quale essa non esiste»[29].

Con tali parole è esposto definitivamente il problema: chi pensa nei termini adeguati l'eternità? La questione è di fondamentale importanza, poiché chi riesce veramente a concepire nel pensiero l'eternità (ossia chi riesce a trovare davvero i termini giusti della sua pensabilità razionale come struttura in-negabile del pensiero) riesce a *vivere* l'eternità, a "farla essere" tra noi e per noi. Ciò sarebbe confermato in una più ampia e profonda lettura del preziosissimo, enigmatico frammento 3 di Parmenide: «Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero, perché senza l'essere nel quale è espresso, non troverai il pensare. Infatti, nient'altro o è o sarà l'infuori dell'essere, poiché il Destino lo ha vincolato ad essere un intero e immobile»[30].

«L'uomo non è una cosa»[31], dunque, ammonisce il *Comandamento di non uccidere*, ma proprio in tale volontà di separazione dal destino di tutte le altre cose può nascondersi la più grande insidia. Perché occorre proibire di non uccidere? L'essente è davvero in grado di morire e finire nel nulla? Se così fosse, allora avrebbe ragione *l'Omicidio* e si ribalterebbero, clamorosamente, le cose: «la radice dell'omicidio è proprio la convinzione che le cose incominciano e finiscono, quella convinzione che tu – accusa l'omicidio, ancora in dialogo con il Comandamento a sé contrario – hai in comune con me […] [ossia] di credere che egli sia destinato alla morte, alla consunzione della sua esistenza»[32]. In effetti: «la morte si presenta così: come dolore e angoscia. E innanzitutto in questa sua forma viene rifiutata. L'uomo agisce perché il dolore finisca, la luce del sole ritorni, i dormienti con i quali vuol vivere si sveglino e si liberino dalla marcescenza. […] Il rifiuto originario della morte vuole che questa vita non finisca»[33].

Tale volontà è talmente forte (e con essa la paura che l'accompagna) che piuttosto che non volere si preferisce volere il nulla. Ad un destino invisibile – ad un destino del *non visibile* – si preferisce l'annientamento del destino di *ogni* visibile. L'agire, la potenza, il fare, si mostrano quale unico antidoto nei confronti della paura più grande. La paura della morte viene combattuta consegnando ogni ente alla menzogna. Con ciò l'uomo è certo della morte, dimenticando che «'L'essere è, mentre il nulla non è'»[34]. Con parole altrettanto incisive Severino afferma: «nessun ente si sottrae al proprio cuore. Vi si sottrae il nulla. Il sottrarsi è nulla. Il cuore di ogni essente è il destino della verità dell'essente»[35] e perciò proibire l'omicidio risulta essere inutile.

---

[29] *Ibid*.
[30] PARMENIDE, *fr*. B8, in *DK*, cit., vv. 34-38; cfr. anche PARMENIDE, *fr*. B3 *ibid*.: «*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*»
[31] EMANUELE SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, cit., p. 15.
[32] *Ibid*., p. 17.
[33] ID., *Oltrepassare*, cit., pp. 31-32.
[34] ID., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 20.
[35] ID., *Oltrepassare*, cit., p. 174.

Cristianesimo e laicismo cadono, dunque, preda del medesimo errore: «Dio e la negazione di Dio sono entrambi forme della convinzione che le cose (della natura, dell'anima, della storia eccetera) siano preda del nulla da cui escono e in cui ritornano. Tale convinzione è, insieme, la follia estrema (il senso autentico del nichilismo) e la radice della volontà di potenza e di ogni altra forma di volontà»[36].

Se si comanda di non uccidere credendosi, per questo, maggiormente rispettoso nei confronti della vita non si fa altro che perpetrare la fede nell'impossibile. È impossibile, ad esempio, ritenere che «l'embrione [sia] una persona umana»[37] in quanto occorrerebbe pensarlo come potenza naturalmente predisponente e antecedente all'atto. Ma, in tal caso, la potenza va contro se stessa considerandosi come *necessità*, ovvero come potenza che *custodisce* l'atto o, ancor peggio, atto che attende l'altro da sé (qualcos'altro, anche esso in atto) per essere quel che già è. Infatti, se "uccidere" l'embrione significa uccidere l'uomo che quella potenza conserva, significa dover assurdamente affermare che quella potenza è già atto in quanto risulta impossibile uccidere ciò che non è.

«Quando la Chiesa proibisce la produzione di embrioni in soprannumero, non propone altra alternativa che quella di lasciare che ognuno degli embrioni così "tutelati" rimanga eternamente un nulla»[38], afferma Severino. Essa preferisce, cioè, lasciare gli embrioni al loro futile congelamento dando la possibilità al nulla e alle tenebre di trionfare rispetto alla luce della verità. Se poi si considera davvero l'embrione al pari di un uomo, ciò prende una forma ancora deteriore in quanto s'impedirebbe inutilmente a quest'ultimo la legittima speranza (che si configurerebbe presumibilmente addirittura come una certezza) di entrare nel Regno dei Cieli[39].

La questione che si pone è dunque la seguente: se al di là della vita terrena vi è, secondo la dottrina cattolica, la vita eterna, perché mai bisognerebbe preservare (nello stato amorfo e insenziente dell'embrione) l'eternità dell'*assoluto non*, ossia della negazione? Perché preferire le tenebre alla luce e alla chiarezza dell'eternità? Si tenga tuttavia anche presente che il medesimo problema si ripresenta per la prospettiva laica: «La potenza del mondo laico è divenuta a sua volta una fede che si oppone a quella religiosa; un dogma in cui si ripete che Dio è morto o si esibisce un sussiego dietro il quale non c'è alcuna profondità»[40].

---

[36] ID., *Sull'embrione*, BUR, Milano 2015, p. 78.
[37] *Ibid.*, p. 9.
[38] *Ibid.*, p. 21.
[39] Cfr. *Ibid.*, pp. 9-10: «dallo stesso punto di vista della dottrina cattolica, è preferibile che l'embrione rimanga eternamente un nulla, oppure che, essendo egli un portatore degli stessi diritti dell'adulto, sia anche portatore di quel diritto supremo di partecipare, essendo nato, della felicità eterna del Regno dei Cieli? Lasciare eternamente nel nulla chi può nascere ed è ucciso innocente, è un omicidio infinitamente più grave di quello perpetrato da coloro che uccidono l'embrione per rendere più sopportabile la sofferenza di molti – tanto più che, ucciso innocente, ed essendo (secondo la dottrina della Chiesa) persona a tutti gli effetti, l'embrione merita senza alcun dubbio il Regno dei Cieli. […] L'alternativa è però impedirgli l'accesso alla vita eternamente felice e lasciarlo eternamente nel nulla per non ucciderlo».
[40] *Ibid.*, p. 27.

Per Severino, sia la Chiesa sia la tradizione laica occidentale continuano, senza alcuna distinzione sostanziale, a voltare le spalle al fondamento del pensiero e della realtà. Il mondo laico è colpevole quanto il mondo cattolico di «[galleggiare e tagliare] il ramo su cui si è seduti»[41]. Infatti se, come mostrato, il mondo cattolico abbandona l'eternità e la sua luce venendo meno, nei fatti, alla fede fondamentale in cui dovrebbe credere, il mondo laico, rinnegando i fondamenti della logica, si abbandona alla fede (e all'insensata superstizione) che sostiene, a dispetto anche della scienza, che «tutto si crea e tutto si distrugge». Così, da ambo le parti, l'eternità resta tradita e inascoltata.

3. Fraintendimento del de-stino e dell'e-sistere

«Chiunque crede nel Figlio dell'uomo ha già la vita eterna, chi crede in lui non è condannato, ma chi non crede è già condannato»[42]. Per la dottrina cattolica, dunque, l'uomo è destinato alla vita eterna e, ad esser precisi: «ha già la vita eterna»; ciò indica che egli non deve cercarla altrove o in altro da sé poiché, a primo acchito, già la possiede. Tuttavia è anche specificato che ciò vale a patto che si creda nel «Figlio dell'uomo», ossia colui che spalanca le porte al trionfo del destino. Ma, come non manca di sottolineare Severino, etimologicamente "De-stino" indica «l'intensificazione estrema dello "stare", cioè dell'inamovibilità in cui consiste la "veglia assoluta"»[43].

Si rifletta attentamente: essere nella verità significa essere in maniera inamovibile, completamente svegli, inondati di luce: nessun dubbio, nessuna oscillazione, nessun'ombra può di fatto appartenere alla verità e al suo stare fermamente in essa (de-stino). In tale prospettiva, nessuna volontà di credere può fare la differenza, poiché chi è inequivocabilmente al centro della chiarezza (quella chiarezza che indica in maniera innegabile che tutto è eterno) è egli stesso parte di quella luce. Non si tratta dunque di *credere* o di *volere*, quanto di saper *stare* nella verità, o, al limite, di saperla *indicare* con la stessa semplicità e naturalezza con cui un dito indica un oggetto. Chi vive il de-stino, paradossalmente, può porsi anche nell'atteggiamento contrario al crederlo o al volerlo, poiché sia la fede scaturita dal credere sia il volere scaturito dalla speranza mettono capo ad una violenza nei confronti dell'originario: «il dio squartato e il mondo che la volontà può finalmente dominare; le membra del dio squartato sono le parti del mondo sulle quali la volontà dell'uomo può finalmente esercitare il proprio dominio»[44], afferma Severino.

---

[41] *Ibid*.
[42] Gv 3,15-18.
[43] EMANUELE SEVERINO, *L'intima mano*, Adelphi, Milano 2010, pp. 131-132; Cfr. NICOLETTA CUSANO, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, cit., p. 525: «Destino (de-stino) significa lo *stare innegabile* dell'essere. Il termine deve essere inteso in senso etimologico: il *de-* non ha significato depotenziante ma potenziante (Severino richiama il caso del verbo latino *de-amo* che significa "amare più intensamente"); *-stino* deriva (come *epi-steme*) dal verbo greco *ἵστασθαι* (*ἵστημι*) che significa *stare*. Il de-stino è lo stare innegabile ed eterno che sta e non cede (*ne-cedo*) alla propria negazione» (Il corsivo è di Nicoletta Cusano).
[44] ID., *Intorno al senso del nulla*, cit., p. 51.

In antitesi a tale volontà di dominare resta ferma invece «la volontà del destino che è volontà perfetta in quanto è il destino stesso [ad esser questa stessa volontà]»[45]. Risulta così innegabile l'eternità di ogni cosa indipendentemente dal suo essere *creduta* o *voluta*. Infatti, secondo l'ottica sin qui espressa: «ogni dolore, ogni angoscia, ogni morte, e anche ogni piacere, ogni felicità, ogni vita sono concretamente conservati nella luce che li oltrepassa»[46].

La verità innegabile, quella che da sempre e per sempre si mostra al di là di ogni fede e di ogni volere, afferma a gran voce la seguente incontraddittoria certezza: ogni cosa resta saldamente nella Gloria, in beata ed eterna compagnia con tutto l'essere[47], non dovendosi *trasfigurare* in altro; essa rimane eterna in sé e presso di sé[48]. Tutti gli attimi vissuti infatti «non sono conservati all'interno di una semplice "rappresentazione", o "immagine", o "concerto", o "idea", ma in carne ed ossa»[49], ribadisce Severino.

Il *de-stino*, dunque, conserva ogni cosa poiché ogni cosa *sta* e permane nella dimensione della sua semplice autoidentità[50]. Tale pensiero potrebbe apparire assai divergente da quello heideggeriano secondo cui l'*e-sistere* indicherebbe l'aprirsi dell'esserci alla verità dell'essere, uscendo costantemente dal proprio oggettivo in-essere[51]. In realtà, per rendere giustizia sia al pensiero di Severino circa la nozione di de-stino sia a quello heideggeriano circa l'e-sistere e l'in-essere, occorrerebbe mostrare come il de-stino di Severino non si opponga affatto all'e-sistenza tracciata da Heidegger, proprio come l'eternità tracciata nella struttura originaria non implichi necessariamente l'annullamento della prospettiva cristiana.

Heidegger in *Lettera sull'"umanismo"* afferma quanto segue: «e-sistenza significa stare-fuori (*hin-aus-stehen*) nella verità dell'essere»[52]. Ciò rimanderebbe a primo acchito ad un movimento di alienazione dell'identità per guadagnare, in altro, la differenza. Si dimentica spesso però che lo stesso Heidegger sia in *Lettera sull'"umanismo"*[53] sia in *Segnavia* (*Che cos'è metafisica?*) afferma:

> l'essenza estatica dell'esistenza è quindi intesa ancora in modo insufficiente se la si rappresenta solo come uno "star-fuori" (*Hinausstehen*) e per "fuori" (*Hinaus*) si intende il "via da" (*Weg von*) l'interno di un'immanenza della coscienza e dello spirito. In questo caso,

---

[45] ID., *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 581.
[46] ID., *La Gloria*, cit., p. 125.
[47] Cfr. ID., *Essenza del nichilismo*, cit., p. 60.
[48] In *Destino ed eternità* ho rimarcato quanto sia importante per tutto il pensiero di Severino il concetto di "indifferenza ontologica" il quale apre alla seguente prospettiva: siccome ogni cosa gode, indistintamente e per sé, dell'eternità, ciò significa che tutti gli enti hanno la medesima dignità ontologica, per cui l'orizzonte ontico e quello ontologico, di fatto, si "unificano", cfr. NAZARENO PASTORINO, *Destino ed eternità. L'opera di Emanuele Severino*, Inschibboleth, Roma 2020, pp. 71-89.
[49] EMANUELE SEVERINO, *La Gloria*, cit., pp. 125-126.
[50] Sempre in *Destino ed eternità* ho mostrato in che senso si debba intendere l'autoreferenzialità e l'autoidentità dei concetti (e più in generale di tutti gli enti) attraverso il loro *oltrepassamento*, senza che ciò apra ad una evidente contraddizione (NAZARENO PASTORINO, *Destino ed eternità*, cit., pp. 123-134).
[51] Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 92 e sgg.
[52] ID., *Brief über den »Humanismus«*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1976; ID., *Lettera sull'"umanismo*", traduzione di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 50.
[53] Cfr. *Ibid.*, p. 48.

> infatti, l'esistenza sarebbe rappresentata ancora dal punto di vista della "soggettività" e della "sostanza", mentre resta da pensare il "fuori" (*Aus*) come dispiegarsi (*Auseinander*) dell'apertura dell'essere stesso. La stasi dell'estatico, per quanto strana quest'espressione possa suonare, riposa nello stare-dentro al "fuori"[54].

Nulla deve "darsi via", divenire altro da sé per aprirsi alla verità dell'essere, alla sua chiarezza incontrovertibile. L'"uscire fuori", a cui Heidegger fa cenno, è piuttosto un dispiegarsi della medesimezza, uno stare-dentro quell'*ek-stasi* (stare-fuori). Per questo, ciò che va pensato veramente attraverso il termine *e-sistenza* è, di certo, lo stare-fuori come il segno vivo del *disporsi-verso* la verità da parte dell'esserci ma anche – e più significativamente – una «in-sistenza»[55]. Così intesa l'apertura estatica, a cui il filosofo tedesco, per sua stessa ammissione, acquisirebbe tutt'altra pregnanza e valore[56].

Si scopre dunque che "de-stino" ed "e-sistenza" non sono antitetici poiché l'e-sistenza fonda, in ultima analisi, la sua apertura e il suo *essere-verso* sulla fermezza granitica del *permanere* o dell'in-essere, testimoniato da quel *ci* (*da*) che, proprio stando graniticamente nell'inamovibilità della luce, può così aprirsi verso l'alterità e la differenza. Per converso, ogni *stare* o permanere inamovibile può essere reso veramente possibile soltanto grazie al fatto che ogni immagine, ogni ente, ogni emozione, ogni attimo, nell'ottica del destino, si riscopre da sempre "oltrepassato" da ciò che apparirà come nuovo sopraggiungente e che, come lui e insieme a lui, al di là di ogni fede e di ogni umana ragione, è destinato eternamente a restare.

Bibliografia

- *Bibbia CEI*, Editio Princeps 1971, revisione 1974, revisione NT 1997, revisione definitiva 2008.
- CUSANO NICOLETTA, *Emanuele Severino. Oltre il nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2011.
- DIELS HERMANN, KRANZ WALTHER, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1966, traduzione italiana *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983.
- HEIDEGGER MARTIN, *Brief über den »Humanismus«*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1976.
- HEIDEGGER MARTIN, *Che cos'è metafisica?*, traduzione di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2001.
- HEIDEGGER MARTIN, *Essere e Tempo*, traduzione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1970.
- HEIDEGGER MARTIN, *Lettera sull'"umanismo*", traduzione di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1995.
- HEIDEGGER MARTIN, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927.
- HEIDEGGER MARTIN, *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1929.

---

[54] ID *Was ist Metaphysik?*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein 1929; ID., *Che cos'è metafisica?*, traduzione di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2001 p. 103.
[55] *Ibid*.
[56] Cfr. *Ibid*.

- NIETZSCHE FRIEDRICH, *Die Geburt der Tragödie*, de Gruyter, München-Berlin-New York 1988; traduzione italiana *La nascita della tragedia*. *Considerazioni inattuali*, III, a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1972[4], («Opere complete di Friedrich Nietzsche», XXVII).
- PASTORINO NAZARENO, *Destino ed eternità. L'opera di Emanuele Severino*, Inschibboleth, Roma 2020.
- SEVERINO EMANUELE, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.
- SEVERINO EMANUELE, *Dispute sulla verità e sulla morte*, Rizzoli, Milano 2018.
- SEVERINO EMANUELE, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1995.
- SEVERINO EMANUELE, *Intorno al senso del nulla*, Adelphi, Milano 2013.
- SEVERINO EMANUELE, *L'identità della follia. Lezioni Veneziane*, Rizzoli, Milano 2007.
- SEVERINO EMANUELE, *L'intima mano*, Adelphi, Milano 2010.
- SEVERINO EMANUELE, *La Gloria. ἅσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001.
- SEVERINO EMANUELE, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
- SEVERINO EMANUELE, *Pensieri sul cristianesimo*, BUR, Milano 1995.
- SEVERINO EMANUELE, *Sull'embrione*, BUR, Milano 2015.

Capitolo settimo

Alberto Peratoner[1]

Oltre il giudizio di compatibilità
Intersezioni teoretiche e ragioni di convergenza testimoniale tra la filosofia di Severino e il pensiero cristiano

Sulla questione della compatibilità del pensiero di Severino con la prospettiva filosofico-teologica propria alla fede cristiana possiamo ritenere che si sia già scritto e discusso, da decenni, con risultati che, a riguardo di qualsiasi ottimistica ipotesi – laddove tentata, ben presto tramontata –, ci obbligano a prendere atto della sterilità di questo fronte di ricerca, o quantomeno di alcune modalità di intendere e affrontare il problema, e per ragioni non accidentali o laterali e accessorie, ma strutturali e intrinseche del sistema filosofico severiniano, il che fa apparire la ricerca di una qualche conciliabilità alla stregua di un'impossibile quadratura del cerchio. Lo stesso Severino ha ripetutamente e con crescente risolutezza e determinazione affermato tale opposizione, presto emersa ai suoi occhi con la rapida evoluzione della propria storia speculativa, come radicale incompatibilità, fino alla tesi, netta e perentoria, dell'*impossibilità teorica del Cristianesimo*.

1. Articolazioni e significati di un confronto

Di fatto, il confronto con la comprensione cristiana della realtà è ricorrente e costante nella produzione filosofica e nella vita intellettuale del pensatore bresciano[2]. L'insistenza di Severino e il suo ricorrente spendersi in questo confronto, se da un lato non lascia dubbi su quanto qualsiasi ipotesi di facile concordismo sia fallimentare e sostanzialmente inutile, dall'altro pone il filosofo tra i più radicali critici della fede cristiana nell'età contemporanea[3]. Significative, in tal senso, le parole di

[1] Alberto Peratoner – Professore di Metafisica e Teologia Filosofica e di Antropologia Filosofica presso la Facoltà Teologica del Triveneto (Padova), e di Metafisica ed Epistemologia presso il Seminario Patriarcale di Venezia.
[2] Per la ricostruzione delle vicende della valutazione e discussione delle tesi severiniane presso la Congregazione per la Dottrina della Fede e il conseguente trasferimento di Severino dalla Cattolica di Milano all'Università Ca' Foscari di Venezia, col che si venne di fatto a creare una delle più apprezzabili e interessanti esperienze accademiche di scuola filosofica in Italia, si veda: EMANUELE SEVERINO, *La follia dell'Angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di Ines Testoni, Rizzoli, Milano 1997, pp. 19-26; ID., *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001; ID., *Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli, Milano 2001.
[3] Si veda, in questa prospettiva, ARMANDO MATTEO, *Della fede dei laici: il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 18-27. L'Autore apre la disamina di alcuni sostenitori contemporanei dell'"impossibilità del cristianesimo" con una sintetica quanto ben articolata esposizione della posizione severiniana nei riguardi della fede cristiana.

Cornelio Fabro, che nel giudizio espresso quale Consultore della Congregazione per la Dottrina della Fede, affermò che Severino «critica alla radice la concezione della trascendenza di Dio e i capisaldi del cristianesimo come forse finora nessun ateismo ed eresia hanno mai fatto»[4]. Questa dichiarazione, che alle orecchie del severiniano suona comprensibilmente come un eccezionale riconoscimento, e che concediamo sul piano dell'effettivo disporsi del nucleo teorico di detta critica, piuttosto che sulla sua effettiva riuscita, coglie in effetti la radicalità e il carattere strutturale e non accessorio dell'opposizione della concezione del filosofo bresciano alla prospettiva filosofico-teologica del complesso dottrinale della fede cristiana, e, come è noto, al suo stesso configurarsi in qualità di *fede*. E possiamo a buon titolo dire della *fede cristiana*, in quanto, anche a stare alla classica distinzione teologica tra la *fides qua* e la *fides quae creditur*, ad essere investita dalla critica severiniana è tanto la fede come contenuto (il complesso dottrinale in oggetto della fede, *fides quae creditur*), quanto come forma della relazione della coscienza che quel contenuto intenziona (la fede come atto col quale si crede, *qua creditur*). Purtroppo – o grazie a Dio – non della fede come esperienza di relazione, più che conoscitiva, pratico-esistenziale. In altre parole, della definizione paolina della fede come *sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium* (Eb 11,1), che delinea la circolarità sinergica del piano pratico-esistenziale (la fede è *un'esperienza vissuta di grazia, aperta da una risposta personale libera a quella stessa grazia che la attiva*) con quello intellettivo-conoscitivo (la fede colma la lacuna conoscitiva delle cose che non appaiono – ma il cui *non apparire*, è doveroso precisare, non è stato *mai* inteso da nessuna elaborazione teologica d'impostazione classica come un *apparire di nulla*), Severino omette sistematicamente nella sua comprensione e trattazione della *fides qua* la prima dimensione, limitandosi a considerare la fede soltanto come una forma di conoscenza – restringendola quindi, per dir così, alla sua sola accezione gnoseologica e restituendola, con ciò, in una deformante rappresentazione intellettualistica –, e di qui rendendola poi (e facilmente, a questo punto) incompossibile con la ragione.

L'insistito e serrato confronto sembra intensificarsi dagli anni '90, trovando un'acuta – vorremmo dire, di più, *aspra* – espressione nei *Pensieri sul cristianesimo*[5], opera che agli occhi del credente avveduto appare peraltro una requisitoria in larga parte gratuita e condotta sulla scorta di una serie di rappresentazioni inadeguate della fede cristiana nelle quali ha motivo di trovare un ritratto irriconoscibile della propria fede, tanto come forma o modalità di relazione, quanto nei contenuti stessi rappresentati, per non dire delle interpretazioni di alcuni passi scritturali[6]. E gratuita, aggiungiamo, se non altro perché per marcare la distanza tra il pensiero di Severino e il Cristianesimo

---

[4] Le parole, si noti, sono riferite dallo stesso EMANUELE SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni*, cit., pp. 98-99, citato in GIULIO GOGGI, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015, p. 21.

[5] EMANUELE SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, BUR, Milano 1995.

[6] Si vedano, al riguardo, i rilievi mossi da CARMELO VIGNA, *Un cristianesimo incompreso*, «Vita e Pensiero», 1996, vol. 79, III, pp. 215-224; poi come ID., *Severino e il cristianesimo*, in ID., *Il frammento e l'intero*, II, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 127-140.

sarebbero bastate e avanzate le ragioni della posizione dell'eternità dell'ente in quanto ente, ragioni fondamentali e strutturali, come dicevamo, che rendono praticamente inutili, e quindi gratuite tutte le accessorie, portate su inessenziali letture per lo più intenibili dal punto di vista di una qualsiasi minimale esegesi delle Scritture e analisi dell'assetto dottrinale della fede.

Del resto, se, più che il "sistema" Severino, il suo atteggiamento scientifico e mediatico, con la particolare insistenza nel dichiarare insostenibile, impossibile, alienante e persino contraddittoria la prospettiva della fede cristiana, facilmente fornisce al filosofo e al teologo cristiano l'impressione di una sorta di accanimento – che suonerebbe tutt'altro che originale, in tal senso, nel contesto contemporaneo –, l'opposizione *in sé* appare più il corollario di un'elaborazione teoretica preoccupata di una lucida restituzione della struttura originaria e del senso ultimativo e incontrovertibile della verità, per come è parso configurarsi al filosofo dell'eternità dell'ente, se dobbiamo credere a quanto Severino stesso retrospettivamente afferma ne *Il mio ricordo degli eterni*: «Quanto oggi è chiaro [...] è che in me la filosofia non ha mai avuto lo scopo di mostrare la propria compatibilità con la fede cristiana; ma ha avuto lo scopo di indicare il senso concreto dell'incontrovertibile»[7]. E altrettanto preoccupata e decisa a mantenersi fedele a se stessa, considerato il risultato, consolidato con gli ultimi scritti, di quella che Giulio Goggi descrive come «la sostanziale compattezza di un discorso centrato sulla tesi dell'eternità dell'ente»[8].

Di più: se, come si è detto, il confronto, costante e ricorrente, con il Cristianesimo, può fornire l'impressione dell'elezione di questo a bersaglio preferenziale del filosofo bresciano, è pur vero che la prospettiva di Severino costituisce un allargamento di orizzonte a quella che egli interpreta come la piega nichilista dell'intero corso del pensiero metafisico occidentale. Rispetto ad esso, il Cristianesimo non rappresenterebbe che un'espressione della follia dell'Occidente. Un'espressione ritenuta evidentemente assai significativa, considerato il continuo ritorno di Severino ad un confronto con gli assunti teologici del *depositum fidei* cristiano e con l'impianto filosofico con il quale essi sono stati speculativamente trattati e sistematizzati. Considerato anche quanto lo stesso linguaggio severiniano, nella controproposta teoretica sviluppata, soprattutto nell'elaborazione della sua *pars construens*, sia innegabilmente evocativo di una serie di riferimenti di chiara ascendenza teologica di matrice biblica e cristiana, sino alla proposta di quella che possiamo considerare una vera e propria soteriologia ed escatologia alternativa. Così si esprime a riguardo dell'opportuna contestualizzazione della critica severiniana al Cristianesimo entro la sfera più ampia e praticamente onnicomprensiva della critica all'Occidente il teologo Luigi Sartori:

> È da tempo che E. Severino, non soltanto nei suoi lavori accademici, ma ormai anche dalle pagine dei giornali e con una certa frequenza, contesta la dottrina e la prassi del cristianesimo

---

[7] EMANUELE SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni*, cit., p. 71.
[8] GIULIO GOGGI, *Emanuele Severino*, cit., p. 57.

> e della Chiesa, prendendo posizione anche su interventi e pronunciamenti recenti. Riconosco che, per quanto taglienti e radicali siano i suoi "no", [...] non discriminano mai la Chiesa da tutto il resto del mondo occidentale e della sua storia, contro cui egli rivolge l'accusa di tradimento dell'essere e di caduta rovinosa nel male del nichilismo[9].

2. Reinterpretazioni, confutazioni, riscritture. La variegata risposta del mondo cattolico

Alla decostruzione severiniana della sostenibilità teoretica della configurazione intrinsecamente nichilista della fede dell'Occidente nel divenire e della *Weltanschauung* cristiana che la abiterebbe in profondità, la critica interna al Cristianesimo, e in particolare al Cristianesimo cattolico, ha reagito assumendo atteggiamenti diversi, in alcuni casi diametralmente opposti[10]. Se, infatti, da un lato si è creduto di vagheggiare un'improbabile sintesi tra le due prospettive, indagando i termini di una possibile loro conciliabilità, di fatto impraticabile se non a prezzo di una reinterpretazione del pensiero di Severino che ne altererebbe sostanzialmente il profilo, dall'altro la speculazione severiniana è stata considerata, in quanto maturata nell'alveo della Neoscolastica milanese e della filosofia cosiddetta neoclassica di Masnovo e Bontadini, come l'esito coerente di un pensiero metafisico da molti ritenuto, soprattutto nell'era postconciliare, oramai obsoleto e da abbandonare. Veniva così a crearsi un (ulteriore) pretesto per ritenere la metafisica in quanto tale una modalità ormai del tutto inadeguata, se non addirittura perniciosa, di condurre la riflessione filosofica in rapporto al sapere teologico. Paradossalmente, una lettura in questa direzione della genealogia teoretica del pensiero di Severino sembra autorizzata dalla posizione critica di Cornelio Fabro, a giudizio del quale «l'opera del Severino [...] si colloca, tanto per il principio come per il metodo, sulla linea del maestro Gustavo Bontadini come la conclusione, inevitabile e inconfutabile (malgrado le reazioni ed impazienze dello stesso Bontadini), di quel cerchio intenzionale ch'è l'identità gentiliana di essere e pensiero come atto puro»[11]. E diciamo paradossalmente in quanto Fabro si presenta quale sostenitore di una metafisica classico-scolastica che vede però tradita nell'indirizzo, a suo giudizio equivoco, della scuola "neoclassica" sviluppata nell'ambiente dell'Università Cattolica di Milano. Tale interpretazione del pensiero di Severino quale esito coerente e inevitabile di una certa impostazione metafisica la si vede riemergere – in un segno ben diverso da quello di Fabro e nell'aria dell'ormai quasi "dovuta" e pregiudiziale insofferenza verso la metafisica *tout-court* – a tratti come una supposizione latentemente metabolizzata, e non raramente ci è accaduto di coglierne l'aleggiante

---

[9] LUIGI SARTORI, *Filosofia e teologia: incontro impossibile? Il "caso" Salmann - Severino*, «Studia Patavina», 1997, XLIV, II, p. 9.

[10] Per un'analisi delle diversificate posizioni assunte all'interno del pensiero cattolico, rimandiamo all'interessante monografia di CAMILLO BARBISAN, *Verità e fede. Riflessioni sul rapporto tra il pensiero di Emanuele Severino e la cultura cattolica italiana*, Prometheus, Milano 1990, pp. 139. Un lavoro che meriterebbe di essere aggiornato con le discussioni ulteriormente sviluppatesi dagli anni '90 ad oggi.

[11] CORNELIO FABRO, *L'alienazione dell'Occidente (Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino)*, «Renovatio», 1980, XV, p. 179.

presupposto in alcune occasioni di confronto con colleghi teologi. Sembra per certi versi darvi voce Armando Matteo quando ricava dal confronto con la posizione di Severino una domanda che a suo avviso si pone per il cristianesimo, «e cioè quella del suo rapporto con l'ontologia e più in generale con la filosofia. Quanta ontologia sopporta il messaggio cristiano? Ovvero, può quest'ultimo assumere un pensiero filosofico senza averlo adeguatamente calibrato alla sua intima (struttura Cristo-) logica?»[12]. Come se l'ontologia metafisica dei grandi Autori classici del pensiero cristiano non l'avesse fatto da sempre, aggiungeremmo noi.

Tra queste inclinazioni di segno opposto, le vie medie più concretamente percorribili – e pure, per certi versi e in forme ampiamente differenziate già percorse – consistono nell'affrontare, da un lato, e trattare sul piano teoretico l'ontologia severiniana per verificarne la tenuta ed eventualmente risolvere la questione attraverso una ridefinizione dei termini della semantizzazione dell'essere che permetta di confutare l'assunto fondamentale dell'eternità (non dell'essere come totalità o Intero, ma) dell'ente in quanto ente (cioè di *qualsiasi ente*)[13] o, in altre forme, di argomentare in qualche modo la fallacia del sistema o l'inconsistenza di determinate posizioni critiche, come ad esempio nei confronti della fede come tale[14] – compito comunque arduo, in quanto esso va riportato al nucleo delle tesi fondamentali vertenti sulla struttura originaria, concesse le quali tutto viene inevitabilmente a cascata –, dall'altro di additare quelle occorrenze, quelle ragioni di convergenza, quei tratti di analogica similitudine, quelle virtù di concorso delle rispettive applicazioni al lavoro speculativo in quanto vertenti, in fondo, *sullo stesso*, che rendono il pensiero di Severino comunque interessante al filosofo cristiano e al teologo, e interpellandolo nel profondo contribuiscono ad approfondire la riflessione di questi e li sollecita auspicabilmente a tornare a una riconsiderazione e intelligenza più profonda e, possibilmente, positiva di quei tratti di classicità purtroppo spesso disinvoltamente negletti. Così, propositivamente, C. Scilironi afferma che, stante al fondamento «la tesi della necessità dell'essere» e riconosciuto il fatto che «anche quanto Severino viene svolgendo a proposito della fede e del cristianesimo consegue da quella tesi, sicché il dialogo con lui, se vuol essere vero dialogo, in

---

[12] ARMANDO MATTEO, *Della fede dei laici*, cit., p. 27.

[13] Per questa linea rimandiamo alla discussione critica dell'ontologia severiniana argomentata da CARMELO VIGNA, *Critica del neoparmenidismo e semantizzazione dell'essere*, «Per la filosofia», 1992, IX, XXVI, pp. 76-84; poi come *Severino e l'ontologia neoparmenidea*, in ID., *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 475-488; poi ID., *Severino e il cristianesimo*, cit.

[14] Tra i contributi più riusciti di un affrontamento critico complessivo dell'ontologia severiniana va menzionato LEONARDO MESSINESE, *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino*, Città Nuova, Roma 1985, pp. 276. Per una discussione critica della posizione di Severino a riguardo dell'aporetica della fede, cfr. CARLO SCILIRONI, *Possibilità e fondamento della fede: K. Barth ed E. Severino*, in ID., *Possibilità e fondamento della fede*, Messaggero, Padova 1988, pp. 120-140; 142-147; CARMELO VIGNA, *La fede, la ragione, l'essere. Obiezioni a Emanuele Severino*, in *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, cit., pp. 675-689, la cui prima parte è ripresa col tit. *Critica dell'opposizione severiniana tra fede e ragione*, in ID., *Il frammento e l'intero*, cit., II, pp. 153-161. Si veda anche LEONARDO MESSINESE, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla struttura originaria del sapere*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 397, nonché, a discussione della posizione di quest'ultimo, GIULIO GOGGI, *Per una rigorizzazione della metafisica classica. La proposta di Leonardo Messinese in dialogo con Emanuele Severino e Gustavo Bontadini*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 2010, CI, pp. 513-531.

profondità, non ne può prescindere», tuttavia «in questo contesto» – precisazione importante e apprezzabile, senza la quale non ce la sentiremmo di consentire con quanto segue –, «il problema non è il dialogo e men che meno la critica a Severino, ma l'ascolto della sua proposta e l'individuazione, nella sua lettura del cristianesimo, degli interrogativi e delle provocazioni che salgono alla coscienza credente»[15].

3. Un convenire nel divergere. Testimoniare l'Eterno nell'era del nichilismo

Il *convenire sullo stesso*, che possiamo qui registrare come la ragione delle convergenze e intersezioni dell'elaborazione filosofica severiniana col Cristianesimo, delle analogie, similitudini e della costellazione comune di riferimenti e questioni, persino dello stesso linguaggio, arricchitosi – con intensità crescente nell'ultima produzione del filosofo bresciano, anche proprio grazie a quel continuo confronto/scontro – di termini evocativi della simbolica teologica della fede cristiana, è propriamente al tempo stesso la ragione dell'opposizione tra le due prospettive e della repulsione loro, almeno nella misura in cui quella di Severino si è proposta quale radicale e incondizionata restituzione del senso ultimativo dell'Incontrovertibile, totalizzante ed escludente qualsiasi pretesa di determinare un senso della Verità, in particolare quella rivendicata dalla fede, che non potendo – a suo giudizio, ma (a giudizio nostro e non solo) sulla scorta di un'inadeguata restituzione della forma dell'esperienza della fede – prescindere dall'oscillazione del dubbio che la abiterebbe necessariamente, non potrebbe disporsi che come *non-verità*[16] e, di qui, come espressione di "violenza"[17]. L'"avversione" di Severino nei confronti della fede cristiana risuona in tal senso come la reazione indignata della posizione dell'incontrovertibile di fronte alla pretesa del Cristianesimo di affermare un senso parimenti incontrovertibile della Verità senza poterne esibire il fondamento nel senso della riduzione a contraddizione della sua negazione.

La ragione fondamentale, come sappiamo, di una tale opposizione è la tesi dell'*eternità dell'ente in quanto ente*, la conseguente falsità dell'interpretazione dell'avvicendamento degli enti nell'orizzonte dell'apparire come produzione e annientamento d'essere (impossibili a concepirsi in

---

[15] CARLO SCILIRONI, *La filosofia laica italiana interprete del cristianesimo*, «Studia Patavina», 1997, XLIV, II, p. 370. Un esperimento a nostro avviso sostanzialmente riuscito, nella direzione e stile di un confronto aperto all'accoglienza di tali sollecitazioni e valorizzazione delle istanze convergenti può essere considerato il dialogo avvenuto nel marzo 2009 all'Università di Padova tra Severino e il card. Scola, all'epoca Patriarca di Venezia, sicuramente agevolato dalla piattaforma di un "registro" comunicativo d'intesa garantito dalla comune formazione dei due protagonisti alla scuola di Gustavo Bontadini, e i cui atti han visto la luce nel volume EMANUELE SEVERINO, ANGELO SCOLA, *Il morire tra ragione e fede*, a cura di Ines Testoni e Giulio Goggi, Marcianum Press, Venezia 2014, pp. 103.

[16] Tale tesi, già presente *in nuce* in EMANUELE SEVERINO, *Studi della filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1962, sembra venire a piena esplicitazione con il saggio ID., *La fede, il dubbio*, in GUSTAVO BONTADINI, *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, II, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 500-521, poi in EMANUELE SEVERINO, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1978, pp. 152-172.

[17] Severino si pronuncia in tal senso, associando la fede alla configurazione "violenta" del pensiero occidentale, a partire da EMANUELE SEVERINO, *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979, p. 73 e sgg.

quanto producenti contraddizione) e la conseguente reinterpretazione dell'intero corso del pensiero occidentale e della sua stessa cultura in tutte le sue espressioni – ivi compresa, appunto, la fede cristiana – come *follia* e *alienazione*. Come *violenza* nella misura in cui questa persuasione porta a quella di un'illimitata disponibilità dell'essere alla sua manipolazione, al che andrebbe ricondotto il senso del carattere pervasivo della tecnica nell'età contemporanea. Tra i più significativi passi basterà ricordare l'esordio del denso quanto decisivo *Ritornare a Parmenide*: «La storia della filosofia occidentale è la vicenda dell'alterazione e quindi della dimenticanza del senso dell'essere, inizialmente intravisto dal più antico pensiero dei greci»[18].

Eppure – ed è questo che ha acceso in molti la speranza di quella possibile quadratura – la teologia cristiana ha da sempre custodito il senso di *un certo titolo di eternità* per la totalità degli enti, e per *qualsiasi ente*, ancorché della minima consistenza ontica. È quel titolo per cui essi sono necessariamente concepiti e pensati (e amati) *ab aeterno* in Dio stesso. Necessariamente, non potendosi concepire divenire dell'essere – almeno nei termini in cui se ne ha esperienza nel finito – in Dio. Anche la teologia cristiana, a suo modo, concepisce quindi il rapporto tra Dio e mondo, non quale totale estraneità, ma in stretta correlazione e, in certo modo, *internalità* a Dio stesso, e perciò il darsi del tutto e della storia come da sempre inscritto nella volontà divina, strettamente avvinto al suo Essere. Un dato già inscritto nella stessa Rivelazione neotestamentaria. Un luogo tra tutti, quello del discorso di san Paolo all'Areopago, non a caso là dove l'Apostolo delle Genti si rivolge agli ateniesi pizzicando alcune corde del quadro di riferimento della cultura ed elaborazione filosofica greca loro familiare: «[...] benché [Dio] non sia lontano da ciascuno di noi. *In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo*, come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: "Poiché di lui stirpe noi siamo"»[19]. La riflessione intorno a questo rapporto ha sviluppato nell'alveo del pensiero occidentale la metafisica della *partecipazione*, di lontana ascendenza platonica (*μέθεξις* è una delle quattro modalità in cui l'essere sensibile si rapporta all'intelligibile in Platone), in stretta relazione con la concezione analogica dell'essere, per cui tutta la metafisica della creazione si è articolata nella modulazione dell'essere in un essere per sé e un essere partecipato. In Agostino questa "zona grigia" dell'essere partecipato degli enti della natura creata è rappresentata arditamente – contraddittoriamente, se osservata con occhi severiniani – come ciò di cui non si predica l'essere in pienezza, ma non per questo sono nulla: «E volsi lo sguardo alle cose che sono al di sotto di te, e vidi che esse né del tutto sono, né del tutto non sono (*nec omnino esse, nec omnino non esse*): sono, poiché provengono da te, ma non sono, poiché non sono ciò che tu sei. Infatti "è" veramente solo ciò che rimane immutabile»[20]. E ancora, dove l'Ipponate pronuncia la nota esclamazione «Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e

[18] ID., *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1964, LVI, poi in ID., *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, p. 19.
[19] At 17,27-28. Corsivo nostro.
[20] AGOSTINO D'IPPONA (san), *Confessioni*, VII, 11, 17.

tanto nuova, tardi ti ho amato! [...]», di lì a poco aggiunge: «Da te mi tenevano lontano cose che, *se non fossero in te, non sarebbero*»[21], significativa attestazione di quella *internalità* degli enti di natura in Dio, ragione del loro reggersi nell'essere, che l'intero corso del pensiero cristiano terrà fermo, pur conferendovi formulazioni diverse.

Certo, non è questo il senso della tesi dell'*eternità dell'ente in quanto ente* dell'ontologia severiniana. È il senso dell'*eternità dell'ente* come eternamente pensato da Dio, vale a dire a titolo di essere ideale, *non* di reale concreto, per esprimerci in categorie rosminiane. Categorie peraltro preziose per una riformulazione dell'ontologia metafisica del pensiero cristiano oltre le secche di certa Modernità anche e proprio come più rispondenti alle sollecitazioni del pensiero di Severino[22], direzione del resto già intravista e additata da Piero Coda come promettente ai sensi della ridefinizione di una "scacchiera ontologica" adeguata[23]. A condizione, vorremmo auspicare per parte nostra, che si disegni come un orizzonte di sintesi anziché quale paradigma alternativo di rottura ed escludente quelle inossidabili acquisizioni speculative riconducibili all'originario del sapere nella circolarità dell'evidenza logica e fenomenologica. Anche perché, persuasi dell'impraticabilità di una *piena* conciliabilità delle prospettive cristiana e severiniana – per quanto possa tentare la prima nuovi percorsi teoretici di ridefinizione del proprio quadro ontologico-metafisico (e oltre certi limiti non sarebbe neppure giusto che lo facesse, men che meno per ragioni estrinseche, né potrebbe farlo che snaturandosi profondamente, rimanendo nondimeno sostanzialmente corretta una rimessa in discussione sollecitata da una provocazione potente quale quella di Severino, come del resto è sempre accaduto nello sviluppo storico dell'intreccio delle discipline filosofiche e teologiche) – riteniamo che, come accennato in apertura, sia più interessante e utile una ricognizione delle "ragioni di convergenza" pur nella differenza, anche marcata sino all'inconciliabilità, *in radice*, delle posizioni, restando più che mai vera la massima dell'Aquinate, che *contraria, iuxta se posita, magis elucescunt*[24].

Quello che non è radicalmente ammesso, nel sistema Severino, è un'ontologia comprensiva della finitezza nei caratteri della decettività e caducità del finito *come decettività e caducità*. Eppure è, questo, uno dei tratti caratterizzanti della prospettiva filosofico-teologica della fede cristiana, che

---

[21] *Ibid.*, X, 27, 38. Corsivo nostro.

[22] Di come sia spendibile in tale direzione l'ontologia rosminiana della circuminsessione delle forme dell'essere non è luogo, il presente, di trattare. Ci limitiamo a rimandare, per qualche possibile spunto al riguardo, a: ALBERTO PERATONER, *L'ontologia trinitaria rosminiana come soluzione alla pensabilità del rapporto tra Assoluto e finito*, «Divus Thomas», 2020, CXXIII, II, pp. 82-103.

[23] PIERO CODA, *Follia dell'angelo, follia del crocifisso. La consonanza possibile tra filosofia e teologia*, «Il Regno», 2020, LXV, IV, p. 104. L'espressione "scacchiera ontologica" è ripresa da Coda dallo stesso Severino, il quale avrebbe riconosciuto che «se la scacchiera proposta dalla teologia è un tipo di riflessione intorno all'essere che non è quello greco, allora possiamo instaurare un dialogo» (ivi, p. 103). Un invito, a nostro avviso, che, interessante nel valore provocatorio della sfida e pure utile nella spinta alla ricerca di ulteriori prospettive di sintesi, se accolto nel suo senso *proprio* e *letterale*, si rivelerebbe inevitabilmente catastrofico per la fede e qualsiasi teologia che pretendesse ancora di valere come tale.

[24] TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa Theologiae,* I. II. q. 48, a. 3, ob. 3.

pur senza negativizzare il finito in quanto finito – riconosciuto, anzi, in una sostanziale positività, restituita dall'analisi filosofica della riflessione del pensiero medievale nelle proprietà trascendentali dell'essere –, lo riconosce affetto da una caducità segnata dalle ferite di un "evento-condizione" di cui istruisce soltanto la Rivelazione e che avrebbe impresso all'esistenza quella curvatura nella quale si dà l'esperienza della negatività e del dolore, del male e delle ferite che lo accompagnano, ma che aprono per questo spazi di libertà e responsabilità al soggetto personale umano, rendendo conto, con ciò, di ritorno – e in modo sorprendentemente adeguato, diremmo pascalianamente –, della complessità del vivere e delle forme dell'esperienza. Nessuno spazio per tutto questo, come tale, nella prospettiva severiniana, se non la sua ricomprensione nell'eternità dell'essere e della Verità dove tutte e singole le non-nientità sono eterne, e in cui ha parte lo stesso errare della follia dell'Occidente che la nega, riscattato soltanto dal suo apparire, appunto, come errare.

Eppure, il tema dell'isolamento della Terra dalla Verità del Tutto non riecheggia forse l'abissale mistero della caduta della teologia cristiana? L'esilio dell'errare nella comprensione dell'essere, sino alla progressiva radicalizzazione della follia e alienazione dell'Occidente, sino alla celebrazione del divenire come esaustiva dimensione dell'essere e all'erosione degli Immutabili che ne esprime l'esito più conseguente, non ne pare una riscrittura, agita, naturalmente, fuori delle coordinate del pensiero cristiano in quanto, nella profonda persuasione di Severino, insanabilmente affetto da quella stessa alienazione?

E ancora, la prospettiva della ricomposizione del tutto nella Gloria, in cui si prospetta che la terra «è destinata a percorrere il sentiero in cui resta dispiegata all'infinito la manifestazione eterna dell'eterno» e in cui «appare anche l'oltrepassamento definitivo della solitudine della terra»[25], non offre una forma di grandiosa escatologia filosofica che, magistralmente espressa nella grande trilogia de *La Gloria*[26], *Oltrepassare*[27] e *La morte e la terra*[28], ancora una volta prospetta, nell'affermata necessità dell'accadere della salvezza, una condizione che sembra riverberare per molti aspetti la codificazione simbolica delle Realtà Ultime elaborata nell'alveo della Rivelazione e della teologia cristiana?

Ragioni di convergenza, dicevamo. E tanto ci dovrebbe bastare, per ora. Non nel senso di un arresto o doveroso ammutolimento a questo punto del lavoro speculativo. Anzi, come condizione orientativa e operativa per proseguire nello scavo, confortata da quel convenire, soprattutto su un dato fondamentale che si rischierà sempre di sottovalutare, in entrambe le direzioni del confronto di posizione. *Oltre la questione della compatibilità*, infatti, registrate e ammesse che siano tutte le possibili intersezioni e i nodi, di risoluzione positiva o negativa, resta a nostro avviso lo straordinario

[25] EMANUELE SEVERINO, *La Gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 26.
[26] *Ibid*.
[27] ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.
[28] ID., *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.

valore *testimoniale* di una proposta filosofica "forte", come quella di Severino, che nell'era del nichilismo pervasivo e dalla pretesa destrutturante di ogni orizzonte di senso si leva quale vigile custode del senso dell'Incontrovertibile e testimone potente dell'Eternità dell'Essere. In ciò consonante col significato ultimo e con lo strato più profondo di quella fede che fa pronunciare al cristiano l'invocazione *In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum*.

Bibliografia

- *Bibbia CEI*, Editio Princeps 1971, revisione 1974, revisione NT 1997, revisione definitiva 2008.
- AGOSTINO D'IPPONA (san), *Confessioni.*
- BARBISAN CAMILLO, *Verità e fede. Riflessioni sul rapporto tra il pensiero di Emanuele Severino e la cultura cattolica italiana*, Prometheus, Milano 1990.
- BONTADINI GUSTAVO, *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, II, Vita e Pensiero, Milano 1975.
- CODA PIERO, *Follia dell'angelo, follia del crocifisso. La consonanza possibile tra filosofia e teologia*, «Il Regno», 2020, LXV.
- FABRO CORNELIO, *L'alienazione dell'Occidente (Osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino)*, «Renovatio», 1980, XV.
- GOGGI GIULIO, *Emanuele Severino*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2015.
- GOGGI GIULIO, *Per una rigorizzazione della metafisica classica. La proposta di Leonardo Messinese in dialogo con Emanuele Severino e Gustavo Bontadini*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 2010, CI.
- MATTEO ARMANDO, *Della fede dei laici: il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001.
- MESSINESE LEONARDO, *Essere e divenire nel pensiero di Emanuele Severino*, Città Nuova, Roma 1985.
- MESSINESE LEONARDO, *L'apparire del mondo. Dialogo con Emanuele Severino sulla struttura originaria del sapere*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- PERATONER ALBERTO, *L'ontologia trinitaria rosminiana come soluzione alla pensabilità del rapporto tra Assoluto e finito*, «Divus Thomas», 2020, CXXIII.
- SARTORI LUIGI, *Filosofia e teologia: incontro impossibile? Il "caso" Salmann - Severino*, «Studia Patavina», 1997, XLIV.
- SEVERINO EMANUELE, *Essenza del Nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.
- SEVERINO EMANUELE, *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma 1978.
- SEVERINO EMANUELE, *Il mio ricordo degli eterni*, Rizzoli, Milano 2001.
- SEVERINO EMANUELE, *Il mio scontro con la Chiesa*, Rizzoli, Milano 2001.
- SEVERINO EMANUELE, *La follia dell'Angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di Ines Testoni, Rizzoli, Milano 1997.
- SEVERINO EMANUELE, *La Gloria. ἅσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001.
- SEVERINO EMANUELE, *La morte e la terra*, Adelphi, Milano 2011.
- SEVERINO EMANUELE, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

- SEVERINO EMANUELE, *Pensieri sul cristianesimo*, BUR, Milano 1995.
- SEVERINO EMANUELE, *Ritornare a Parmenide*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 1964, LVI.
- SEVERINO EMANUELE, *Studi della filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 1962.
- SEVERINO EMANUELE, *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979.
- SEVERINO EMANUELE, SCOLA ANGELO, *Il morire tra ragione e fede*, a cura di Ines Testoni e Giulio Goggi, Marcianum Press, Venezia 2014.
- SCILIRONI CARLO, *La filosofia laica italiana interprete del cristianesimo*, «Studia Patavina», 1997, XLIV.
- SCILIRONI CARLO, *Possibilità e fondamento della fede*, Messaggero, Padova 1988.
- TOMMASO D'AQUINO (san), *Summa Theologiae.*
- VIGNA CARMELO, *Critica del neoparmenidismo e semantizzazione dell'essere*, «Per la filosofia», 1992, IX.
- VIGNA CARMELO, *Il frammento e l'intero*, II, Orthotes, Napoli-Salerno 2015; *Il frammento e l'intero*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
- VIGNA CARMELO, *Le parole dell'essere. Per Emanuele Severino*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- VIGNA CARMELO, *Un cristianesimo incompreso*, «Vita e Pensiero», 1996, vol. 79, III.

Capitolo ottavo

Francesco Totaro[1]

Severino e cristianesimo: varchi possibili

Strategia del varco

Con quale strategia indagare il rapporto tra Severino e cristianesimo? Chiamo strategia del *varco* quella che adotto per perseguire l'obiettivo di un possibile *match*, sia nel senso dell'incontro sia nel senso della sfida, tra Severino e cristianesimo. Essa comporta una ermeneutica del pensiero di Severino che non lo assume come edificio compatto e quindi non scalfibile, impermeabile a ogni critica, bensì come costruzione di una rete concettuale il cui rigore non impedisce però inserimenti di natura problematica.

Varco primo: distinzione tra l'essere che è e l'essere che accade

Il primo varco è in relazione a una duplice domanda: a) fino a che punto possiamo affermare la caratteristica assoluta e incondizionata della verità? b) quando la verità è condizionata da limiti che ne segnano il carattere relativo e instabile? La risposta deve introdurre ragioni che consentano di dire in modo diverso, ma non contraddittorio, sia l'essere che è sia l'essere che accade; esige pure di mostrare il loro intreccio strutturale.

Il cammino della verità è orientato all'*intero*. L'intero è una meta perché è originariamente il "da che cosa" siamo attratti come *filosofi*. L'intenzionalità rivolta all'intero esige di pensare, primariamente, ciò che è all'altezza dell'intero: l'essere che non può non essere, vale a dire il significato dell'essere incondizionato. Nel pensiero dell'essere incondizionato è pensato anche il non essere, che è posto però come tolto, cioè come "significante" che ha come "significato" la posizione dell'essere. L'essere è intenzionato come *non* non essere. Questo guadagno teoretico ci vincola a non

[1] Francesco Totaro – Presidente del Comitato Scientifico della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate.

pensare mai il non essere come separabile dall'essere che lo nega, nonostante questa separabilità rimanga una tentazione permanente del pensiero "astratto".

L'apertura al pensiero dell'essere incondizionato si contrae nei limiti della condizione propria della nostra esperienza. Il contesto esistenziale è segnato dal venire alla luce di una carenza: il contenuto dell'essere assolutamente libero dalla contraddizione non appare nel modo in cui dovrebbe apparire, e quindi non è *per noi*. Non ci appare allora la nostra connessione concreta con l'essere libero da ogni contraddizione. Tutto ciò ha a che fare con quello che Severino enuncia, da *La struttura originaria*[2] del 1958 sino all'ultimo libro, *Testimoniando il destino*[3] del 2019, come "contraddizione C", solco fertile per appropriate osservazioni critiche.

Così lo scenario dell'essere si divide in due sfere: l'essere per sé e l'essere per noi, l'essere assoluto e l'essere relativo. Ciò significa che qualsiasi essente all'interno dell'esistenza ha la dignità di essere e quindi ha il diritto di essere incluso in una positività incondizionata; tuttavia, soffre la distanza dalla piena manifestazione di tale inclusione. L'*evento* dell'essere che accade nel campo dell'esperienza è inadeguato al dischiudersi della propria pienezza. L'essere che *accade* è un non essere ancora.

La verità dell'essere, la quale consiste nella piena manifestazione della relazione tra l'essere assoluto e l'essere relativo, è per noi una meta che è da venire. La manifestazione della verità ci è data nell'incompletezza. L'intero dell'essere, nella sintesi di essere incondizionato e di essere condizionato, potrebbe essere approssimato solo attraverso un cammino di convergenza dei condizionati verso l'incondizionato.

Aggiunta: la mediazione della prassi

La tensione di ogni essere condizionato alla sua piena manifestazione si traduce in un compito che coinvolge la totalità dell'esistenza. Si apre l'ambito della prassi, il cui statuto consiste nel portare a manifestazione l'essere che ancora non ci appare, cioè nel fare-accadere-per-noi l'essere che è per sé. Prassi non è semplicemente un accumularsi di pratiche, bensì un disvelamento d'essere. Pertanto, se la prassi si propone di realizzare l'essere *altro* rispetto all'essere attuale, essa non è interpretabile nichilisticamente.

Il fondamento della prassi è ontologico. La prassi non è mai anonima, ma è sempre ascrivibile a qualcuno che si relaziona ad altri per condividere fini e mezzi dell'agire in vista di un incremento

---

[2] EMANUELE SEVERINO, *La struttura originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 1958.
[3] ID., *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019.

di essere. Nella prassi si dispiega la storicità dell'essere come processo del suo venire a manifestazione per noi in una esperienza strutturata dall'umano secondo costanti evolutive del conoscere e dell'operare. L'ontologia dell'umano dovrebbe attrezzarsi per discernere la rilevanza e il senso della vasta gamma delle sue componenti.

Varco secondo: essere e qualità dell'essere

La sintesi dell'incondizionato e del condizionato, che è attesa e perseguita da noi oltre la situazione attuale, implica che qualsiasi carattere o *modus essendi* dell'essere condizionato debba essere *preso* in tale sintesi? Oppure ci sono, nella nostra esperienza, aspetti dell'essere carenti e penosi, dalle sofferenze materiali a quelle immateriali, che *non meritano* di rimanere? Non possiamo evitare una questione cruciale come questa: nel caso in cui carenze e sofferenze dovessero persistere e perpetuarsi anche nella manifestazione piena del nesso di condizionato e incondizionato, ridurremmo necessariamente quest'ultimo a un ruolo di impotente ratifica della negatività che mortifica qualsiasi esistente.

Si impone la questione della qualità dell'essere. Soddisfare in misura adeguata il diritto di essere che appartiene all'intero dell'essere, e quindi a ogni essere, esige che nel nesso con l'incondizionato ciò che è condizionato si realizzi nel suo stato pienamente positivo. Si tratta di pensare una differenza *qualitativa* adombrata nello stesso Severino quando distingue tra l'essente che appare nel suo "non essere oltrepassato" e questo stesso essente che invece appare nel contesto che lo oltrepassa[4].

Tuttavia, Severino pensa che tutto quanto appartiene all'esperienza (ad esempio sia il piacere sia il dolore), debba essere incluso nell'apparire infinito e nel suo contesto. La ragione di tale inclusione potrebbe essere questa: se *qualsiasi* elemento o aspetto dell'esperienza finita non fosse incluso nell'apparire infinito, quest'ultimo non sarebbe infinito. Privo di qualcosa, qualunque essa sia, l'infinito sarebbe allo stesso tempo non-infinito. In una importante affermazione successiva Severino dice che «nell'infinito apparire non può sopraggiungere alcun essente»[5]. In effetti, se si dovesse prevedere che ulteriori contenuti potrebbero sopraggiungere nell'infinito, quest'ultimo sarebbe condannato a non essere mai infinito.

A mio avviso, il sopraggiungere dell'essente nell'apparire infinito è da considerarsi contraddittorio per l'infinito se quest'ultimo è concepito in modo quantitativo, per cui qualsiasi incremento del suo contenuto implicherebbe, inevitabilmente, il suo declassamento. Pensato in modo

[4] ID., *La Gloria. ἅσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001, pp. 538-539.
[5] *Ibid.*, p. 541.

qualitativo come positività senza limiti, l'infinito può invece accogliere l'esigenza di cambiamento degli essenti il cui essere è condizionato dalla mancanza di pienezza. La pienezza conferita agli esseri finiti non implica il far aumentare o diminuire l'infinità in sé e per sé. La logica di incremento dell'apparire infinito viene a ragione esclusa da Severino; proprio per questo, però, la sovrabbondanza incommensurabile dell'infinito sarebbe compatibile con il sopraggiungere di una *nuova* relazione con il finito che realizzerebbe la pienezza di quest'ultimo. L'incremento di essere nella nuova condizione del finito non intaccherebbe l'in-condizionalità dell'essere infinito.

Nell'apertura di questo varco si può collocare l'interpretazione "teologica" del compimento del finito grazie al rapporto con l'infinito come atto di donazione da parte di quest'ultimo. Una tale donazione potrebbe essere chiamata "amore" di Dio per gli umani e per tutto ciò che appartiene alla sfera della finitezza. Per essere rigorosi, dobbiamo tuttavia ammettere che un'interpretazione teologica dell'essere incondizionato è possibile solo se consideriamo quest'ultimo come *persona* che è in relazione con noi che ci rapportiamo a lui altrettanto come *persone*. Passare dalla nozione di essere incondizionato all'immagine di Dio-persona non è però senza soluzione di continuità, poiché richiede una metamorfosi radicale dell'intenzionalità filosofica che andrebbe introdotta debitamente.

La questione della qualità d'essere innesta una importante aporia dal lato della positività assoluta dell'essere incondizionato. Infatti, se l'infinito – l'assoluto – dovesse contenere anche gli elementi deficitari dell'essere degli essenti lasciandoli come tali, il risultato sarebbe la permanenza del negativo all'interno della positività assoluta dell'essere infinito. Per meglio dire, la mancanza di pienezza degli esseri, attestata all'interno della nostra esperienza, resterebbe una caratteristica definitiva degli essenti pervenuti all'apparizione piena della relazione tra infinito e finito. L'infinita positività dell'essere sarebbe contraddetta dalla non positività degli essenti. La sovrabbondanza dell'essere sarebbe contrastata dalla deficienza insuperabile degli essenti. Un tale esito può essere evitato se si ammette un *trascendimento* risolutivo dei limiti deficitari della finitezza grazie a un atto di riscatto radicale dell'essere condizionato nell'essere incondizionato.

Severino si oppone però senza dubbio a una trascendenza che significhi una rimozione radicale del negativo di ogni terra isolata, cioè non ancora apparsa nel dispiegarsi della Gloria, e anzi assume le tracce del negativo come intrascendibili nella manifestazione della Gloria, dove la "pasqua" non può stare senza il "venerdì santo".

Quindi egli dice:

> Nello sguardo del destino della verità appare [...] la *necessità* che il «venerdì santo» della solitudine delle terre dei cerchi *non preceda ma appaia insieme al proprio tramonto*; e cioè che il *tremendum* non sia lasciato a se stesso e al suo orrore, ma appaia nell'atto stesso in cui è oltrepassato dalla «pasqua» della libertà del destino (e tuttavia sia insieme conservato come

> passato nella totalità concreta delle sue determinazioni, nella sua carne e nelle sue ossa) [...] In quello sguardo appare dunque la necessità che l'abisso estremo del dolore e della morte, che è necessario che si spalanchi nel finito, si manifesti nell'evento stesso in cui esso è oltrepassato, cioè nel tempo stesso in cui esso manifesta, nel nuovo bagliore della Gioia – nella Gloria della Gioia –, il proprio compimento e il proprio esser passato[6].

Allora, nella Gloria della Gioia, l'abisso estremo del dolore e della morte, come figura del negativo all'interno dell'esperienza, deve rimanere come negativo? O il negativo può essere presente nella Gloria solo come tolto, alla stessa stregua della esclusione del negativo con cui si impegna "l'essere che non può non essere"? Se il negativo – relativamente negativo – accolto nell'essere incondizionato non può essere identico al negativo isolato da esso, porre la *differenza* tra questi due stati significa precisamente che il secondo di essi è differente dal primo grazie al suo trascendimento (sopraggiungente all'oltrepassamento).

Varco terzo: onto-assiologia e divenire altro

In queste pieghe della nostra riflessione si colloca la metafisica intesa come valorizzazione della dignità ontologica. Se è innervata dal potenziamento metafisico, l'ontologia non può non tradursi in un'onto-assiologia, cioè in un'ontologia all'altezza del valore dell'essere, per non cadere nella insensatezza del negativo. In questo contesto, al culmine della cura suprema del senso dell'essere, il *logos veritativo* si sporge sulla soglia dove è possibile ascoltare il *logos-parola* che promette *salvezza*. L'ascolto è accreditato dal riferimento a un Essere che trascende la finitezza dell'essere condizionato ma è in una relazione inclusiva con essa sulla base di un essere "comune". Nella relazione, il finito può realizzare il guadagno ontologico scolpito in una formula che ricaviamo da Agostino: «Non mancherà nulla di ciò che era e ci sarà ciò che mancava»[7].

Qui si fa più stringente il confronto con Severino sull'essere e sull'essere altro. Le considerazioni precedenti mostrano un debito sostanziale verso la sua lettura non nichilista del divenire. In base a essa, non dobbiamo leggere il divenire e il suo contenuto come provenienti dal nulla e procedenti al nulla, bensì come un flusso di esseri che appaiono e cessano di apparire *a noi*, dei quali non possiamo però negare la permanenza fondata sulla esclusione del non essere per *ogni* ente. Questo accordo sulla esclusione del nichilismo deve confrontarsi con l'acuirsi della

---

[6] *Ibid.*, pp. 543-544.

[7] AGOSTINO D'IPPONA (san), *De Civitate Dei*, Liber XXII, cap. 14: «[…] *dictum est non defuturum esse quod fuit, non autem negatum est adfuturum esse quod defuit*».

teorizzazione di Severino sull'"essere" e sull'"essere altro" risalente a *Oltre il linguaggio*[8] (1992) e *Tautótēs*[9] (1995). Così, cerco di offrire ragioni sia per le convergenze sia per le divergenze.

È evidente che un discorso "soteriologico", imperniato sul trascendimento degli essenti nella Trascendenza di una positività incondizionata, richiede il passaggio a un'*alterità*, cioè a un livello *altro* che consiste in un incremento degli "esseri eterni", mentre una versione intransigente del principio di non contraddizione vieta la possibilità di pensare che l'*identità* dell'essere-stesso possa trasformarsi in un'alterità intesa come *non identità*. Tale divieto colpirebbe anche l'ambito della prassi, in quanto pretesa "insostenibile" di produrre la trasformazione degli esseri. Al fine di rompere il divieto di affermare sia una dimensione trascendente sia una prassi trasformativa, alcune interpretazioni del pensiero di Severino sottolineano una differenza significativa tra il primo e il secondo periodo della sua filosofia, sostenendo che le posizioni del primo Severino permettono la possibilità sia della trascendenza sia della prassi, che solo il secondo Severino avrebbe invece escluso. Vorrei piuttosto avanzare l'opinione che il confronto va istituito nel cuore della svolta radicale che il filosofo ha fatto negli anni Novanta, quando è arrivato a equiparare due enunciati diversi: l'essere che non può non essere (o essere che esclude il non essere) e l'essere che non può essere altro che se stesso (o essere che esclude il suo divenire altro). Ci chiediamo allora: possiamo a ragione equiparare la questione del divenire altro alla questione del divenire nulla?

Nel libro *Dispute*[10], Severino afferma riguardo al flusso del variare degli esseri eterni: «la variazione nel contenuto della totalità di ciò che appare» significa «l'incominciare ad apparire di un eterno che è *altro* dagli eterni che già appaiono [i corsivi sono miei]». Allora, in breve, se c'è una "variazione" all'interno del sistema degli eterni, l'"altro", considerato secondo il registro dell'essere eterno, non è lo stesso "altro" considerato secondo il registro del divenire dal nulla e dell'andare al nulla.

Quindi, se concepiamo la *salvezza* come un conferire agli esseri la pienezza del loro essere, e se immaginiamo la prassi – riprendendo l'Aggiunta al Varco primo – come un fare accadere l'essere eterno nella sfera degli esseri che appaiono, la "variazione" dell'essere che è implicata nel tendere alla salvezza e nell'impegnarsi nella prassi non si tinge con i colori del nichilismo. Del resto, Severino non manca di sottolineare che il *linguaggio che* parla la verità è una sorta di prassi trasformante, in quanto *vuole* indurre un cambio di paradigma rispetto a quello tradizionale. Il linguaggio della verità è dunque veicolo di una *trasformazione* indispensabile.

---

[8] EMANUELE SEVERINO, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
[9] ID., *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.
[10] ID., *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018, p. 146.

Il caso serio della creazione

La revisione dell'idea di creazione può essere un banco di prova per una teologia affrancata dal nichilismo. La figura di Dio che crea è da rileggere all'interno della figura di Dio che salva. Estrapolato invece dall'unione concreta con la promessa della salvezza, il principio di creazione è entrato in simbiosi con il principio di causalità nella versione eminente della causa efficiente mescolata con la nozione di *ex nihilo*. L'affermazione dell'onnipotenza divina si è così insediata sulla nullità originaria degli essenti alimentando l'accusa di un nichilismo antropologico e cosmologico di risulta, variamente formulata. La spiegazione causale è stata però gradualmente scalzata dal suo valore metafisico, e nell'era moderna è diventata fruttuosa nell'esplorazione delle connessioni causa-effetto all'interno delle scienze fisico-matematiche anche se, con l'avvento della fisica quantistica, si è affermato il passaggio al principio indeterministico e alla logica stocastico-probabilistica. Interpretata come un caso particolare del principio di causalità, l'immagine di Dio creatore fu assimilata allo schema fisico-matematico della causa che produce effetti secondo una relazione di equivalenza. Per esempio, se consideriamo la famosa formula di Spinoza *Deus sive natura*, non possiamo non notare che essa si basa sul principio di una perfetta equazione della causa con i suoi effetti (*causa aequat effectum*).

Se si de-causalizza la nozione di creazione si pone anche fine alle controversie improprie – emblematica la polemica con le teorie evoluzioniste – con le spiegazioni delle scienze dure elaborate nella modernità e, aggiungiamo, ai prelievi impropri ricavati dal loro sviluppo fallibilistico. Con la rinuncia opportuna a un uso metafisico del principio di causalità, l'idea di Dio come fondamento di ciò che non può essere dato da sé si presta a essere reinterpretata come rapporto tra l'essere incondizionato e gli esseri condizionati, i quali sono attratti dall'essere incondizionato per realizzare la loro stessa pienezza ontologica. In questo modo possiamo sottrarre l'idea della "fondazione in Dio" alla sua versione nichilista. Fondazione significa riferirsi a un essere incondizionato che, nella perfetta realizzazione ed espansione dell'essere, è in grado di chiamare alla loro piena realizzazione gli esseri condizionati, cui si riconosce la intrinseca dignità di essere nel tendere al proprio compimento.

Si tratta di ridefinire il rapporto tra Dio come essere assoluto e gli enti. Gli enti non sono estrinseci a Dio e all'essere assoluto, sebbene non siano a lui identici. Occorre pensare sia l'identità con Dio, consistente nella positività di tutto ciò che è (nessun ente viene dal nulla e va nel nulla), sia la differenza da Dio, consistente nel fatto che gli enti (cui compete l'essere) non hanno però la pienezza dell'essere, che in Dio è da sempre attuale. Pertanto, la metafisica si gioverebbe della depurazione della metafisica dall'uso della categoria della causa, a vantaggio di un rilancio del concetto di partecipazione. La "partecipazione" potrebbe essere intesa come *inerenza* a Dio, seppure

nella *differenza*, e non come esito di una *causazione* (tanto meno se la causazione significa trarre l'ente dal nulla) che dà adito all'imputazione di nichilismo.

Varco quarto: apparenza di finitezza e manifestazione di assolutezza

L'ermeneutica del rapporto tra Dio e il mondo dell'esperienza, come rapporto tra l'essere incondizionato e gli esseri condizionati, ci riporta al nesso tra l'apparire della finitezza e la manifestazione dell'assolutezza. In *Oltrepassare*, leggiamo:

> […] quando la terra isolata tramonta, la necessaria decifrazione delle tracce lasciate in essa dal Tutto implica sì che l'infinito Tutto concreto sopraggiunga in carne ed ossa nella infinita costellazione dei cerchi finiti, ma che vi sopraggiunga come ciò che appare, appunto, in questa costellazione, e dunque in una dimensione che, nonostante la sua infinità, è una dimensione finita. Il sopraggiungente infinito Tutto concreto è sì la manifestazione assoluta dell'essere, ma nei limiti di quella dimensione finita [*scilicet*: la dimensione della costellazione dei cerchi finiti, che, nonostante la sua infinità, è una dimensione finita], cioè in quanto esso [infinito] è presente nello sguardo di tale dimensione [finita] e dunque non come *assolutamente assoluto* [corsivo mio][11].

È chiaro che la costante del pensiero di Severino è il tentativo di coniugare finito e infinito, radicando l'infinito nel finito. Tuttavia, rimane ferma la distinzione tra l'assoluto che si intreccia con le parti, vale a dire con la costellazione dei cerchi finiti, e ciò che egli chiama l'"assolutamente assoluto". Quest'ultimo non appare come Tutto all'interno dei cerchi particolari di ciò che appare, né può coincidere con la costellazione delle parti nella loro sequenza. Certamente «Il tramonto concreto della terra isolata implica […] con necessità non solo la decifrazione delle tracce che il Tutto lascia nella terra isolata, ma anche la decifrazione che quest'ultima lascia nell'infinito dispiegamento della terra nella Gloria»; quindi, con l'avvento della terra che salva, il dispiegamento della Gloria infinita deve apparire «in modo simmetrico a quello secondo cui esso appare relativamente alla decifrazione delle tracce che esso, e il Tutto, lasciano nella terra isolata». L'apparire è simmetrico però perché «le tracce lasciate dal Tutto nella terra isolata non sono quelle lasciate dalla terra nel Tutto e nell'infinito dispiegamento della terra»[12].

La formula definitoria della "concretezza del Tutto" è da Severino enunciata come «la relazione di ogni parte a ogni altra parte e al Tutto e la relazione del Tutto a ogni parte»[13]. Sembrerebbe una formula risolutiva se non si dovesse osservare che la "relazione" può essere

[11] ID., *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007, pp. 537-538.
[12] *Ibid.*, pp. 540-541.
[13] *Ibid.*, p. 541 e *passim*.

soddisfatta in modo diverso a seconda che si assuma la prospettiva della parte rispetto al Tutto oppure del Tutto rispetto alla parte. Qui la simmetria si fa vera e propria a-simmetria. Infatti, la parte che si relaziona al Tutto non sembra in grado di ricomprendere in sé il Tutto; mentre il Tutto che si relaziona alla parte sarebbe in grado di ricomprendere sia "ogni parte" sia "la relazione di ogni parte a ogni altra parte". L'asimmetria nella relazione porta a dire, di nuovo, che non si dà identità perfetta tra l'assoluto, che dovrebbe abbracciare ogni essere positivo nelle tracce che esso lascia nella sequenza in-finita dei cerchi particolari, e gli stessi cerchi particolari, siano pure essi, nel passaggio dalla terra isolata alla terra salvata, assunti nell'Immenso della Gloria. Insomma, la concretezza dell'"assoluto" non può essere realizzata, come tale, grazie all'andare all'infinito o, meglio, all'*in-definitum*, dei singoli cerchi del processo e della loro sequenza. Per il sistema delle parti la Gloria è sempre spostata in avanti e non appare la sua piena estensione alla totalità dei cerchi.

Oserei allora sostenere che la trasparenza di una relazione onnilaterale sarebbe disponibile concretamente solo all'assolutamente assoluto (per il quale e nel quale ogni contenuto, in sé e nella relazione con ogni altro, sarebbe già disvelato) e non al relativamente assoluto. Rimane perciò, in modo permanente, una distanza tra le due dimensioni: la catena dei cerchi finiti non può adeguarsi all'infinità dell'assoluto[14]. La permanenza della distanza significa che la "contraddizione C", ricorrente nel pensiero di Severino, non riceve una soluzione.

Aggiungerei una domanda estrema, non saprei in quale misura deviante dalla linea maestra della riflessione severiniana: a *chi* può apparire la relazione onnilaterale ("la relazione di ogni parte a ogni altra parte e al Tutto e la relazione del Tutto a ogni parte")? Insinuerei che la trasparenza della sintesi onnicomprensiva, possibile solo dalla prospettiva del Tutto, si darebbe solo agli occhi, per così dire, di *qualcuno* che potrebbe mettere insieme infinito e finito, abbracciando l'intero o il Tutto dove la positività degli esseri condizionati può realizzare la propria pienezza all'interno della positività incondizionata dell'essere senza limiti: una coscienza eterna degli eterni, cui possa apparire l'infinita ricchezza del tutto.

Una tale coscienza *abnorme* e *smisurata* può essere pensata sebbene non possa essere conosciuta. Potrebbe coincidere con la coscienza trascendentale nel suo differenziarsi dalla coscienza

[14] A colmare la distanza sono orientate le riflessioni di Severino cui si può attribuire una valenza escatologica. Di tali riflessioni bisognerebbe esaminare con grande acribia lo statuto epistemico nel momento in cui travalicano in una sorta di narrazione cosmogonica. Si veda specialmente EMANUELE SEVERINO, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2018, cap. III dal titolo *Verticalità e 'venerdi santo'. Cerchi del dolore e della gioia*. In esso si configura l'esistenza "a un certo punto" di un cerchio Kx tale per cui, quando la terra isolata entra in esso, incomincia ad apparire «il sopraggiungere di *tutte* le infinite terre isolate nei cerchi del destino» (p. 155). Un tale cerchio risolverebbe in sé la sequenza dei cerchi portando al tramonto o all'oltrepassamento, in un apparire esaustivo, la sopraggiungente *totalità* dell'isolamento della terra? Quale profilo cognitivo attribuire a questa figura? Si tratta della previsione inconfutabile e incontrovertibile di un evento destinale (tale che la sua negazione si autonegherebbe) oppure del contenuto di un *wishful thinking*?

empirica? A mio avviso anche la coscienza trascendentale, come scenario eterno di tutte le coscienze empiriche, non è "riempita" dalla totalità dei contenuti, che, al contrario, appaiono e scompaiono nonostante la sua ampiezza formale. Per questa ragione, la visione del tutto, e la visione del finito nella sua collocazione all'interno del tutto, rimangono in essa incomplete. In modo eminente, la potenza della coscienza trascendentale non risolve il problema del superamento della "percezione" della morte come annientamento: se è vero che tale annientamento non appare nell'esperienza, è vero altresì che alla coscienza trascendentale non appare come eterno ciò che ha cessato di *apparire* come vivente. Occorre una custodia dell'eterno oltre i limiti della stessa coscienza trascendentale. Ciò significherebbe introdurre un Dio onni-accogliente e onni-potenziante (nel senso del conferimento di pienezza a tutti gli essenti), la cui idea è forse il sottosuolo inquieto della riflessione *prima facie* compatta del nostro filosofo. Questo sarebbe, ovviamente, un percorso da esplorare analiticamente.

Varco quinto: verità e fede

La verità dell'essere, considerata concretamente, dovrebbe consistere in una situazione in cui la contraddizione dovuta alla distanza tra relativo e assoluto verrebbe superata. In realtà, non abbiamo *già ora* la visione di *una sintesi tra relativo e assoluto.* Più precisamente, la verità alla quale possiamo approssimarci secondo la nostra capacità di *con-prendere* non è in grado di padroneggiare le vie di tale sintesi. In breve, non abbiamo la visione di una verità pienamente dispiegata. Ciò significa che abbiamo motivi per confidare in una verità che pensiamo come assoluta, ma non conosciamo nella sua piena manifestazione. Crediamo di poter vedere ciò che nel presente non vediamo. Sappiamo che un obiettivo per noi esiste; tuttavia non vediamo come questo obiettivo si manifesti nelle sue determinazioni. Non vedere ciò che *dobbiamo* vedere è proprio la condizione dell'apertura della verità alla fede. La verità che mira alla sua piena manifestazione ha bisogno di *fede*. Una verità che continua a "mirare" a ciò che non vede (se non parzialmente), deve riconoscere la sua apertura alla fede. La via della verità diventa la via della fede. La verità continua come fede. La fede è una necessità – più che un bisogno – della verità.

A questo proposito, possiamo ricordare, sebbene in un contesto non filosofico, le parole di Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi 5,7-8: «*dià písteos gàr peripatoûmen, ou dià eídous*» («camminiamo infatti nella fede e non nella visione»). L'"epistéme" conduce alla "*pistis*", che si basa su una visione che si manifesta come imperfetta. "Fede" significa un non vedere che è radicato nel vedere.

Severino dice che la fede è credere come incontrovertibile ciò che non è incontrovertibile, ma solo creduto e voluto. Quindi la fede sarebbe una negazione della verità e una sorta di violenza contro la verità. In altre parole, la fede significherebbe dichiarare visibile ciò che è invisibile e solo così essa può essere creduta. Di conseguenza, non potremmo "vendere" la fede come verità. Che dire? Senza alcun dubbio, il luogo della verità è una visione che trova la sua 'allocazione' in un *logos* incontrovertibile. Severino, fin da *La struttura originaria*[15], ha parlato della verità come immediatezza logico-fenomenologica. Proprio sulla base di questa caratterizzazione della verità, possiamo sostenere che la sua stessa struttura, e precisamente la sua struttura logico-fenomenologica, *obbliga* a credere. La fede si fonda sulla verità nel momento in cui il discorso della verità rischia di cadere in una contraddizione, o nella *falsità* che consiste nell'affermare ciò che essa non può affermare stante il carattere limitato della sua visione, cioè nell'affermare di vedere *già* ciò che non riesce a vedere: la sintesi dell'essere incondizionato e condizionato, dell'infinito e del finito. Possiamo convenire che vedere *facie ad faciem* è il destino innegabile della verità, ma osserviamo che *facies ad faciem* non è la connotazione della verità nelle condizioni in cui la verità è posta *in noi*.

In conclusione, affermare di vedere ciò che non si vede significa cadere in una contraddizione. La verità si caccia in una *impasse*, da cui uscire grazie a una fede che va definita in modo non nichilistico o purgata da presupposti nichilisti. La fede deve essere considerata come il mantenere la prospettiva della verità lungo un cammino in cui le determinazioni concrete della sua manifestazione non sono ancora evidenti.

Corollario: verità e principio di benevolenza

La fede è allora il riconoscimento, nella verità, del limite dei contenuti da essa raggiungibili. Questo riconoscimento, invece di fare della fede il luogo di una convinzione arbitraria spinta sino all'esercizio di una volontà unilaterale o addirittura violenta – cosa che storicamente è accaduta e continua purtroppo ad accadere – può essere la condizione di una ricerca condivisa e di un principio di benevolenza verso una modalità plurale di orientamento alla verità. L'atteggiamento di benevolenza significherebbe che la verità dell'essere non assume le posizioni filosofiche, espresse al di fuori di essa, solo come un errore e, quindi, come testimonianza di un pensiero alienato, a causa della persuasione che l'essere viene dal nulla e va nel nulla, bensì anche come contributo alla manifestazione della verità stessa. Il contributo avviene anche *attraverso la negazione* e, appunto,

[15] EMANUELE SEVERINO, *La struttura originaria*, cit.

nella negazione dei tentativi di negare la verità. In modo positivo, esso si configurerebbe come un'esplorazione di modi diversi che *convergono*, attraverso le stesse posizioni differenti, verso la verità. La verità sarebbe nutrita da una molteplicità di prospettive.

Un contenzioso da riaprire: possibilismo severiniano

Ho ritrovato tra le mie carte la prima edizione della *Risposta alla Chiesa*[16], dove si possono leggere espressioni interessanti sul cristianesimo, quali: «Liberato dal nichilismo, il Messaggio [cristiano] ha la *possibilità* di appartenere alla verità dell'essere. Incomincia cioè ad essere, per la verità, un problema»[17]; «Una "storia della salvezza" è possibile soltanto se tutti gli eventi che la costituiscono sono eternamente: il loro avvento è il loro manifestarsi in una successione». […] Solo a questo punto, dinanzi alla verità dell'essere può aprirsi la domanda se la parola di Gesù, riascoltata al di fuori del "mondo" [il mondo pensato come nullificazione dell'essere], sia il Verbo che parla in verità della nascosta luminosità del Tutto»[18].

Chiamerei questa posizione riguardo al messaggio cristiano "possibilismo". Stando al resoconto severiniano, esso non fu colto, in particolare, da Cornelio Fabro. Coglierlo avrebbe richiesto la rinuncia, oltre che alle categorie del nichilismo mutuate dalla tradizione dell'Occidente, al porsi della fede come detentrice e giudice della verità filosofica. Assumendo queste "tracce" del contenzioso, la *quaestio* potrebbe essere riaperta. Considerare in modo problematico la stessa "parola della verità" che in Severino risuona può contribuire a tale riapertura.

Ho cercato di incunearmi nelle maglie di un possibilismo *retrospettivo* per alimentare l'interesse a un possibilismo *prospettivo*. Ho chiamato questa operazione apertura di varchi. Spero che favoriscano uno sforzo di ri-comprensione.

Bibliografia

- AGOSTINO D'IPPONA (san), *De Civitate Dei*, Liber XXII.
- SEVERINO EMANUELE, *Dispute sulla verità e la morte*, Rizzoli, Milano 2018, p. 146.
- SEVERINO EMANUELE, *La Gloria. ἅσσα οὐκ ἔλπονται: risoluzione di "Destino della necessità"*, Adelphi, Milano 2001.
- SEVERINO EMANUELE, *La struttura originaria*, La Scuola Editrice, Brescia 1958.
- SEVERINO EMANUELE, *Oltrepassare*, Adelphi, Milano 2007.

[16] ID., *Risposta alla Chiesa*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1971, III, pp. 379-451.
[17] *Ibid*., p. 407.
[18] *Ibid*., p. 445.

– Severino Emanuele, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
– Severino Emanuele, *Risposta alla Chiesa*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1971, III.
– Severino Emanuele, *Storia, Gioia*, Adelphi, Milano 2018
– Severino Emanuele, *Tautótēs*, Adelphi, Milano 1995.
– Severino Emanuele, *Testimoniando il destino*, Adelphi, Milano 2019.

Post-fazione

Mons. Antonio Staglianò[1]

Dio si nega, la Verità si dice

Lettera pop-teologica a Ines Testoni su "Emanuele Severino e il cristianesimo"

"Non domandarci formula che mondi possa aprirti/ si qualche storta sillaba e secca come un ramo/ codesto solo oggi possiamo dirti/ ciò che non siamo, ciò che non vogliamo" (E. Montale)

Cara prof.ssa Ines Testoni,

anzitutto la saluto di cuore nella speranza che stia bene. Questo tempo di pandemia preoccupa tutti nel globo terrestre: le donne e gli uomini del nostro tempo si ritrovano (contro ogni previsione) a essere davvero uniti nel combattere questa battaglia decisiva contro un nemico comune, il Covid-19 e le sue varianti. Lei si interessa da anni – con una passione teoretica ed etica che le fa onore – alla morte dei viventi, agli esseri umani che muoiono, cioè *ai mortali*. Questa pandemia ha esaltato, per altro, alcune forme barbare del morire in totale solitudine, lontani dagli affetti dei propri cari, in un dolore, proprio per questo, ancora più estremo. La bellezza collaterale di questo morire assurdo sta nel suo effetto (*controintuitivo*) d'aver generato negli esseri umani maggiore "empatia" per la morte di altri. «Per chi suona la campana? La campana suona a morto per te»[2]. Il romanzo di Hemingway, scritto a Cuba nel 1939, e pubblicato a New York divenne famosissimo, vendendo in un anno più di centomila copie. Il tema della accettazione della morte – centrale nel romanzo – interessa gli umani, specie laddove appare il coraggio di morire dignitosamente "in faccia alla morte", non temendola, affrontandola a testa alta, come fece il grande Socrate che bevve la cicuta, così obbedendo alle leggi e donando l'esempio alle giovani generazioni. Hemingway fa diretto riferimento ai versi di una meditazione del poeta John Donne che descrive il momento della morte con quelle parole famose: «*and therefore never send to know for whom the bell tolls. It tolls for thee*»[3] (*e allora non chiedere mai per chi suona la campana, essa suona per te*).

*

[1] Mons. Antonio Staglianò – Vescovo di Noto nominato da Papa Benedetto XVI nel 2009.
[2] ERNEST HEMINGWAY, *Per chi suona la campana*, Edizioni Mondadori, Milano 2011.
[3] JOHN DONNE, *No man is an island*, Souvenir Press Ltd, London 1988.

Nessun uomo è una isola. Tutto è collegato. La meccanica quantistica ci spiega a più riprese, senza mai annoiarci con le sue infinite applicazioni, che esiste una "equazione universale" capace di manifestare l'*entanglement* (tutto è intrecciato e tutto è relazione, sia a livelli astrofisici che a quelli subatomici). A quanto pare non si può più nemmeno invocare la "monade" leibniziana per giustificare quella chiusura innaturale dell'individuo in sé stesso, soggetto autocentrato, fonte di diritti e detentore delle cosiddette "libertà individuali". La monade, a quanto dicono i più sapienti, è sicuramente "senza porte e senza finestre". Tuttavia non perché, in questo modo, è chiusa alla manifestazione del mondo, ma perché ha in sé tutte le porte e tutte le finestre: quasi che ogni monade fosse sé stessa "concretamente", in quanto è anche tutte le altre (formalmente).

Sarà vero? E la vita avanza attraverso le interpretazioni. La frase di John Donne è però arcinota:

> Nessun uomo è un'isola, completo in sé stesso; ogni uomo è un pezzo del continente, una parte del tutto. Se anche solo una zolla venisse lavata via dal mare, l'Europa ne sarebbe diminuita, come se le mancasse un promontorio, come se venisse a mancare una dimora di amici tuoi, o la tua stessa casa. La morte di qualsiasi uomo mi sminuisce, perché io sono parte dell'umanità. E dunque non chiedere mai per chi suona la campana: suona per te[4].

La morte impersonale, la morte del "si muore" è contestata da Ivan Il'ič, in quel breve romanzo, ma davvero bello di Tolstoj, *La morte di Ivan Il'ič*[5]. Il sillogismo, come forma di un sapere certo, è universale. Vale per tutti gli uomini, ma non per lui. E chi non ha iniziato a filosofeggiare con il sillogismo di Aristotele? Ricordo il mio Professore di filosofia al liceo: il sillogismo è costituito da una *premessa maggiore* ("Tutti gli uomini sono mortali") cui segue una *premessa minore* ("Socrate è un uomo"), da cui deriva una *conclusione certissima* e assolutamente vera ("Socrate è mortale"). La conclusione può diventare una premessa maggiore di un nuovo sillogismo e, così, il ragionamento può avanzare, da verità in verità. L'insistenza sui dettagli della vita di *Ivan Ilic* mostra, invece, come ogni persona è "singolare". E questa singolarità protesta contro la morte propria. La morte è negata dall'esperienza dei mortali che – per istinto naturale di immortalità – non vogliono morire. E se quel sillogismo aristotelico – così certo, così evidente nella sua forza deduttiva – entrasse nella figura logica, prevista da Aristotele stesso, del "sillogismo cornuto"? Cosa potrebbe trasformare il sillogismo "categorico", indebolendolo a tal punto da dubitare della sua conclusione così certa? Qualche difetto riscontrabile nella premessa maggiore o in quella minore: non nella minore (perché

[4] *Ibid*.
[5] LEV TOLSTOJ, *La morte di Ivan Il'ič*, Edizioni Mondadori, Milano 2013.

Socrate è un uomo o anche i greci sono umani), dunque nella maggiore, possibilmente, perché potrebbe non essere vero che "tutti gli uomini sono mortali". E chi dovrebbe raccontarcelo che "i mortali non sono mortali", perché "tutti gli uomini sono immortali".

Chi proclamerà un annuncio così controintuitivo, rispetto all'ordinaria esperienza? Qui, mi sembra, c'è qualcosa di più, davvero di più profondo e grande del fatto che (contro l'esperienza ordinaria) *è la terra a girare intorno al sole*. La svolta copernicana – straordinaria per gli sviluppi successivi della scienza, ma anche per ogni altra forma di epistemologia – è poca cosa rispetto a una simile affermazione filosofica: "la mortalità dei mortali non è un referto fenomenologico", non si costituisce in realtà, perché la sua affermazione è una autonegazione, essendo i cosiddetti mortali realmente immortali. Ciò che si vede (e si sa) della morte *non è* in realtà, in verità. D'altra parte, tutto, davvero tutto, nella vita dell'uomo, è come un rifiuto continuo e permanente della morte. È come se una voce – dal profondo di un ben altro sottosuolo, attraverso onde gravitazionali provocate da collisioni di milioni di buchi neri – pronunciasse una parola ancestrale: "non morirete mai".

*

Quando il cristianesimo apparve sulla "Terra desolata", la Filosofia era già apparsa da oltre cinque secoli a incrementare, sin dall'inizio con il *Poema di Parmenide*, l'isolamento dalla Verità incontrovertibile e, pronunciando quell'opposizione tra le due vie dell'Essere e del Nulla, *cominciò a far morire gli umani davanti al Nulla*. Su questo aspetto, Severino è perentorio e non mi sembra ci siano possibili equivoci interpretativi. Il cristianesimo "scelse" la filosofia per comunicarsi al mondo e scartò le possibilità linguistiche del mito, che pure gli potevano essere più congeniali. Anzi, *l'intreccio tra Vangelo e Logos greco* appartiene al costituirsi nel mondo della "dicibilità" dell'evento cristiano, dentro un "destino di provvidenzialità" che Ratzinger-Benedetto XVI vede chiaro nel sogno di Paolo di Tarso di un macedone che lo invitava ad andare da loro. Pertanto, è lapalissiano che non si trattò di una "volontà-scelta" dei primi cristiani, ma piuttosto dell'obbedienza a una ben altra volontà, quella del Padre, del Dio di Gesù Cristo che dona lo Spirito.

Ebbene, questo Cristianesimo – da distinguere (dico, distinguere) dal cristianesimo mediato dalle prime comunità cristiane dei secoli successivi al primo secolo – ha annunciato il Vangelo dicendo a tutte le genti: "voi non morirete mai; voi siete immortali". Esulando per il momento dal fatto incontestabile che tantissime forme di spiritualità cristiana, lungo le epoche, si siano alimentate dal riferimento al motto - "ricordati che devi morire" - con un bel teschio sulla scrivania a farne continua memoria, il messaggio del Cristianesimo è sempre stato sconvolgente perché centrato

sull'evento pasquale che è vittoria definitiva sulla morte e annuncio speranzoso di risurrezione. La verità cristiana *si dice* così: "ricordati che devi risorgere".

Ho dedicato un lungo articolo per il *Dizionario di Teologia*[6] (San Paolo) su "La risurrezione dei morti", ma anche un capitolo intero di un libro a cui tengo molto (a prescindere dal fatto che in pochissimi lo avranno letto): *Intagliatori di Sicomoro. Cristianesimo ed emergenze culturali del terzo. Millennio. Il compito, le sfide, gli orizzonti*[7]. Voglia scusarmi Prof.ssa se cito solo queste due piccole cose, ma Lei sa bene che gli scrittori debbono guardarsi dall'improvvida accusa di narcisismo e di autoreferenzialità. Se l'ho fatto, è solo perché non posso non tener conto del *Lettore* di questa Lettera. Indirizzata a Lei, sarà veramente tale non solo quando l'avrò scritta e spedita e Lei l'avrà letta, ma quando la leggerà il "terzo incluso", il vero lettore. Così è confermato, su questa via, che tutta la realtà è una "danza a tre", come sottolinea Carlo Rovelli nella sua interpretazione relazionale della meccanica quantistica, nel suo bel libro *Helgoland*[8]. L'*Entanglement* come relazione di due sistemi fisici è "una danza a tre" (il terzo è il sistema fisico dell'osservatore).

Le dirò però che le cose più belle scritte sulla morte e sul morire degli esseri umani, nella prospettiva della speranza cristiana, sono *le poesie sgorgate da un cuore scavato dal dolore* per la morte improvvisa di mio fratello Pino. In *Morte dov'è la tua vittoria. Poetica del dramma del morire e speranza del vivere*[9] ho pubblicato anche tre poesie di mia sorella Teresa, le prime della sua vita, che ogni volta mi spingono a uno "strano pianto" nel leggerle. Qui il cristianesimo della speranza non è elaborato attraverso il concetto, ma vive in un "pensiero incarnato" che fa perno su ben altro potere comunicativo e getta luce anche sulla riflessione critica della ragione. Ecco la domanda, *forse che il pensare è esclusiva radicale della filosofia*? Mi riferisco proprio al pensare critico, alla cogitazione intensiva, non negligente.

Vorrei proporLe una considerazione che "mi venne in mente" (venne all'idea, quasi calandosi dall'alto) molti anni or sono, trovandomi a Freiburg in Br. a studiare il *Proslogion*[10] di Anselmo d'Aosta all'Università, sotto la guida di un mastino del pensiero teologico e filosofico, Hans Juergen Verweyen, esperto di idealismo tedesco e in particolare di Fichte. Ero un po' deluso per il fatto di non essere riuscito a "corrompere" (persino con cinquecento marchi, una bella somma nel 1993) un prete indiano, il quale occupava la stanza limitrofa alla mia nel *Collegium Borromeum*: era la stanza dove per tre anni M. Heidegger studiò teologia, obiettivamente "intrecciandosi" con quelle prospettive

---

[6] SEVERINO DIANICH, GIUSEPPE BARBAGLIO, GIAMPIERO BOF, *Teologia*, Edizioni San Paolo, Milano 2003.

[7] ANTONIO STAGLIANÒ, *Intagliatori di sicomoro*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2009.

[8] CARLO ROVELLI, *Helgoland*, Adelphi, Milano 2020.

[9] ANTONIO STAGLIANÒ, *Morte dov'è la tua vittoria. Poetica del dramma del morire e speranza del vivere*, Edizioni Santocono, Siracusa 2010.

[10] ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, BUR, Milano 1992.

sulla Verità, dischiuse dalla Rivelazione cristiana. In astrofisica, l'equazione di P. Dirac sull'*entanglement* sostiene che se due sistemi fisici sono entrati "in relazione" (*entangled*) – o erano una sola cosa (come una stella che poi deflagrando o entrando in collisione ne forma altre) –, dovessero allontanarsi anche milioni di anni luce, andrebbero trattati come fossero un unico sistema. Non posso dilungarmi, ma nella fisica delle particelle elementari questo funziona davvero ed è alla base di tecnologie strabilianti, di cui godremo nei prossimi giorni. Insomma in quel momento di delusione "mi venne in mente" che la filosofia di Heidegger altro non sia che una "cripto-teologia". A leggere certe sue pagine su *Aletheia* viene facile "pensare" alla Rivelazione cristiana. Sarà anche per questo che il pensiero dell'illustre esistenzialista è piaciuto ai teologi del XX secolo, cattolici e non.

*

Per analogia, chiedo a Lei che è una discepola di Emanuele Severino: se Severino fu un autentico "metafisico classico" alla Cattolica di Milano, è possibile che il suo pensiero cattolico sia del tutto "sparito nel nulla" (uso apposta questo sintagma) solo perché un processo ha giudicato sull'incompatibilità del suo insegnamento cattolico? E vorrei riferirmi alla *forma mentis*, alla *Denkform*, e non tanto al fatto che nei suoi scritti la testimonianza alla Verità incontrovertibile lo porti solo dopo *La Struttura originaria*[11] ad abbandonare qualsiasi ingrediente evocante il principio creazionistico. Solo chi sa veramente poco della mente umana e della coscienza, può immaginare che questo accada con un colpo di spugna. Si può invece dire che anche come "errore" mette in campo l'apparire sopraggiungente della Verità. E però si tratta di un "errore" speciale, perché fu la via (singolare) attraverso la quale di fatto la Verità incontrovertibile giunge ad apparire davvero, con il sopraggiungere della sua testimonianza (unica ed esclusiva, singolare e insuperabile?) negli scritti di Severino.

Penso ai tanti cattolici che vogliono "sbattezzarsi" e ritengono che basti essere depennati da un registro. Per il cattolicesimo cristiano il battesimo è il dono dello Spirito Santo e conferisce alla persona un "carattere indelebile". Da qui la natura sacramentale della fede cristiana, per la quale la fede – prima ancora di dirsi nella sua analisi linguistica come *fides qua* e *fides quae* – è, anzitutto, *una coscienza* (con il sentimento fondamentale corporeo, annoterebbe il Rosmini) *abitata dalla presenza reale di Dio Spirito santo*. Così come attesta San Paolo: *non sapete voi che lo Spirito di Dio abita in voi e il vostro corpo è tempio e casa di Dio*? L'amore effuso nel cuore dell'uomo è Dio stesso amore, l'amore in persona o la persona dell'amore e non tanto qualche sua irradiazione o raggio o

[11] EMANUELE SEVERINO, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 2011.

qualsiasi altra cosa che appartenga a Dio e non è Dio stesso. *Meno di questo* – che è ontologico e riguarda la grazia come agire di Dio nell'essenza dell'anima umana, ripeterebbe il Rosmini, contro ogni naturalismo e razionalismo –, *non è la fede cristiana* di cui si tratta. Sarebbe un suo aspetto settoriale o parziale o astratto, che, decontestualizzato e rimesso in un diverso *Sprachspiel* (gioco linguistico), risulterebbe equivoco o distorto, facilmente contestabile. E per quanto tempo i cattolici hanno funzionato con una *concezione intellettualistica della fede cristiana*, quale assenso noetico a verità dottrinali misteriose, leggi incomprensibili e possibilmente assurde?

Da uno studio sperimentale potrebbe risultare che il popolo di Dio cattolico (quello che *pratica* la fede cattolica), nella quasi totalità, viva con una concezione della fede del genere, più o meno riflessa. Purtroppo anche gli intellettuali (spero non tutti) la considerano allo stesso modo. Mette conto menzionare che – volendo Rosmini scrivere di teologia – lasciò nel cassetto le sue opere fondamentali e iniziò a "rifondare la filosofia", con l'intento di scoprire un sistema filosofico (il *Sistema della Verità*) che servisse non tanto a "spiegare i dogmi", ma a "togliere l'assurdo dal dogma". La fede dogmatica non si sposa per niente con l'assurdo. Perciò questa prospettiva intellettualistica venne giudicata "incompatibile alla fede cristiana" sin dall'inizio, rifiutando l'asserzione tertullianea del "credo perché assurdo" (*credo quia absurdum*).

*

La fede cristiana è fede che cerca di comprendere, in un circolo virtuoso del "*credo ut intelligam et intelligo ut credam*". Con Agostino, si nullifica se non si pensa (*fides nisi cogitatur nulla est*). Meglio e più positivamente, con Anselmo d'Aosta, è fede che cerca l'intelligenza, anche ontologica (*fides quaerens intellectum ontologicum*). La densità epistemica di questa fede non è colta dal commento severiniano alla pur neotestamentaria espressione della fede come "*argumentun non apparentium*". Analogicamente, questa definizione potrebbe andar bene per i "computer quantistici" e tutta la tecnologia derivata dalla cosiddetta "sovrapposizione quantistica": funziona in modo straordinario, benché non sia osservabile; *insomma c'è, solo se non la osservi*.

Il rapporto fede e ragione, per altro, è stato rivisitato e rilanciato entro diversi orizzonti ermeneutici dai tempi in cui Severino insegnava alla Cattolica. Dopo il Concilio Vaticano II, anche il rapporto tra filosofia e teologia è stato rivoluzionato: da una parte la filosofia non è più considerata come "*ancilla*" e, dall'altra, la teologia non si struttura come applicazione al dogma di una particolare filosofia (sia pure quella tomista). Insomma *si scopre sempre meglio la valenza epistemica della fede* (*fides qua e fides quae*) e si insiste sulla necessità di coniugare la ragione intrinseca del proprio sapere credente. Certo, si deve dare significato filosofico a certi sintagmi, quali "il sapere della fede", "la

fede come sapere”: e questo richiederebbe *il superamento di una epistemologia soffocata dal dogma moderno che oppone fede e ragione* e non riconosce alla fede nessuna ragione e alla ragione nessuna fede (nemmeno quella filosofica di cui ha pur parlato F. H. Jacobi contro Fichte e il suo trascendentale onnivoro, così come tanti altri).

Proprio questo dogma moderno dovrebbe essere valutato quale “luogo” (*topos*) in cui l’alienazione della follia dell’Occidente trova una delle sue più promettenti incursioni vandaliche, anziché giudicare la figura della fede (tutte le fedi, anche quella cristiana e cattolica) come forma barbara dell’alienazione della ragione. Su questo, l’acuta osservazione di Sequeri, nel nostro seminario, va accolta e verificata anche nel pensiero di Severino. È un preambolo indispensabile per avviare un minimo di confronto: *concedere al proprio interlocutore la possibilità di parola, intesa come logos di una possibile dicibilità della Verità*.

*

Prescindendo dal dibattito che si è originato sull’adesione di M. Heidegger al nazismo, a partire dai suoi *Schwarze Hefte* (Quaderni neri), è noto come egli espulse dall’Università di Freiburg I. Br. tutti i “filosofi cattolici” quando fu ministro della cultura del Baden. La motivazione fu solo accidentalmente politica. Fu invece epistemologica. Era riferita alla convinzione – teorizzata tra l’altro in *Introduzione alla Metafisica*[12] – che la fede in una rivelazione inabilita al pensare, inteso come ricerca di risposte razionali al domandare umano sul senso e sull’essere, sul senso dell’Essere. Se, infatti, la domanda filosofica per eccellenza è quella leibniziana: “*Warum ist ueberhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts*?” (perché dappertutto c’è l’essere e non il nulla?) e se questa domanda attiva il pensare, il filosofare, ecco che la Scrittura risponde a questa e a tutte le altre possibili domande. La filosofia cristiana è un “ferro di legno”, appare forte come un ferro, ma si spezza facilmente come un legno.

Mi scusi Prof.ssa se insisto su Heidegger. Lo faccio per quel ricordo dei miei studi a Freiburg I. Br., ma anche perché Severino lo studiò a fondo, sin dall’inizio della sua carriera accademica. Perciò ritengo pertinente *la domanda filosofica su quanto il Maestro (come Lei chiama Severino) abbia condiviso quel dogma moderno che separa fede e ragione, del quale Heidegger ha istruito intere generazioni*. I dialoghi di Severino con eminenti teologi italiani quali Sequeri, Coda e Barzaghi, tra altri, attestano la sua stima per il pensare critico della teologia, perché grande è la stima che la teologia cattolica ha sempre avuto per la filosofia. Diversamente da Heidegger che, invece, pare rimuovere (ma è un processo di rimozione profondo da studiare in sedute di psicoanalisi) il

[12] MARTIN HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1972.

riferimento alla teologia studiata da giovane, benché ne approfitti abbondantemente nel suo ragionare filosofico e nello sviluppo delle sue dottrine, in particolare nella sua *Analitica esistenziale*, con quella molto bella definizione dell'uomo come un "essere per la morte" (*Sein zum Tode*).

Per non tediarla faccio un esempio semplice, ma non banale. Non lo è, mi creda! Mi riferisco alla affermazione della Scrittura ebraico-cristiana: "Aiutaci a contare i nostri giorni e giungeremo alla sapienza del cuore". A me pare che, in questo unico verso, sia concentrata tutta la sapienza concettosamente elaborata dal Filosofo di *Sein und Zeit*[13] in quella sua "decisione anticipatrice" della morte che può rendere autentica la vita umana, diversamente condannata alla "chiacchiera" (*Gerede*). Anticipare la morte – intesa come "possibilità dell'impossibilità di ogni possibilità" – aiuterebbe a vivere un'esistenza di vita piena per l'uomo concepito quale "essere per la morte".

È la magia del verso poetico, ma anche la condizione della *Verità che si dice più convenientemente con la poesia*. D'altronde l'ultimo Heidegger pronunciò in merito sentenze importanti, quando cominciò a "tracciare" il termine *Sein* quasi a reduplicare una differenza ontologica tra il *Sein* differente dall'ente e il *Sein tracciato* differente dal *Sein* di cui aveva fino ad allora parlato. Bisognerebbe fare una operazione del genere anche col termine "Dio" della tradizione filosofica. Si darebbe così valore filosofico e teologico a quella riflessione costante del cristianesimo che ha insegnato a *parlare di Dio attraverso la negazione più che con l'affermazione*: *la Verità si dice e Dio si nega*. Coniugando questa asserzione si può sostenere, infatti, che "la verità di Dio si dice, negando". Ne parlerò più avanti, se la lunghezza della *Lettera* lo consentirà.

*

Ora però mi interessa sottolineare *la natura poetica del pensare* che deve ritornare ad apparire perché la filosofia, che è cura della Verità incontrovertibile, svolga in pienezza il suo compito. La valorizzazione di Leopardi da parte di Emanuele Severino va pertanto ammirata, quando con autorevolezza pone il poeta (come anche il drammaturgo Eschilo) tra i filosofi preveggenti del destino dell'Occidente, pronunciando dal "sottosuolo filosofico" la morte nietzschiana di Dio, esito inesorabile di quella fede nel divenire che è follia. Per la fede nel divenire, le cose sono niente e tutto è nulla, come Leopardi scrive nello Zibaldone: «e io percepiva e considerava intorno a me che tutto è nulla e io medesimo, solido nulla»[14]. Perciò, la morte come annientamento, la morte davanti al nulla come assolutamente opposto all'essere, è la destinazione degli umani: «sola nel mondo eterna, in cui

---

[13] ID., *Essere e tempo*, UTET, Torino 1978.
[14] GIACOMO LEOPARDI, *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 2004.

si volve ogni creata cosa, in te morte si posa, nostra ognuna natura»[15]. La religione è illusione e finzione, per altro necessaria per un naufragio dolce nell'immensità falsa. La morte davanti al Nulla è angosciante: come dire, il rimedio della religione – la finzione di "sovrumani silenzi" e "profondissima quiete" (*L'Infinito*[16]) – è accettabile per continuare a vivere. È errore, mito, sogno, fede, follia, la sua salvezza, perché non "sta in modo inconcusso", non sta come solo sta il *Destino*, che né uomini e né dèi possono destabilizzare o scuotere.

Questo modo di riferire sul *Destino* da parte di Emanuele Severino mi rimanda a certe analisi sulla fede di quando ero studente. Ricordo che i miei professori di teologia fondamentale, attingendo alle acquisizioni dei loro colleghi biblisti, insistevano sul rapporto tra "fede e stabilità". Per dire la fede nell'Antico Testamento, due sono radici fondamentali: *aman* e *batakh*. Per riferimento a queste radici, il "credere" si comprende con un'ampia costellazione di significati, tipo "attaccamento", "adesione", "unione", "inerenza", "legame", ma anche, più dinamicamente, "fare affidamento", l'"aver fiducia", il "mettere il piede sul sicuro", il "trovare fondamento". Chi ha fiducia (*batakh*), si sente sicuro (cfr. Salmo 131,2).

«Se non credete (ossia se non vi *mantenete* fedeli a Jahwè), non avrete alcuna *stabilità*» (*Isaia* 7,9). Da qui Joseph Ratzinger in *Introduzione al Cristianesimo*[17] parla della "fede come star-saldi e comprendere", soffermandosi su quella frase. Per altro, il significato di "appoggio stabile" che rende saldi e sicuri, con una certezza incrollabile è dentro anche nella radice *pist-*, da cui deriva *pistis*, la parola greca per dire "fede". Dal verbo *pi- steuein* la "fede" nel Nuovo Testamento rimanda all'appoggio su qualcosa di stabile, come la pietra. Credere, dunque, non è avere una opinione. Chi crede*, crede in* (*ho pisteuôn epi*) secondo 1Pt, 2,6. Questa locuzione, costruita con la preposizione '*epi*' e un pronome al dativo, non lascia dubbi interpretativi su come il credere debba essere inteso: *è un poggiare su qualcosa di solido*, Cristo, pietra d'angolo che ci porta stabilmente a Dio. Per altro, la parola greca *doxa* non è mai usata come opinione, ma sempre come "gloria", la gloria di Dio (*Herrlichkeit Gottes*). L'*episteme* è il sapere che non può essere scosso: interessante l'intreccio semantico tra questa parola e la fede intesa come *pisteuein epi* (credere in).

*

[15] ID., *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*, In ID., *Operette Morali*, a cura di F. Flora, Letteratura Italiana Einaudi, Milano 1959, pp. 123-130.
[16] Cfr. ID, *L'infinito*, Canti XII, 1819.
[17] J.A. RATZINGER – Benedetto XVI, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Editrice Queriniana, Brescia 2005.

D'altra parte, ritornando anche noi a Parmenide, potremmo ricordare l'*eterno* Poema, nel quale il filosofo (così venne ritenuto da Platone e da Aristotele) *impara da una dea* come debba crescere in sapienza da mortale: "bisogna che tu impari a riconoscere ogni cosa". E il sapiente cresce solo se si misura con la stabilità "inconcussa" della *ben rotonda verità posseduta solo dagli dèi*. Filosofare è discernere ogni cosa nel suo grado di affidabilità su cui poggiare: sarà comunque ciò che è fisso e stabile – "l'animo inconcusso della ben rotonda Verità" – che permetterà di giudicare "le opinioni dei mortali, nelle quali non risiede vera *pistis*".

Già questo è un esempio (per altro originario) che la dice lunga circa la questione centrale per un dialogo possibile tra la filosofia eternalista (e antinichilista) di Emanuele Severino e il Cristianesimo ("canonico", cioè distinto dalla mediazione culturale del cristianesimo che accadde dopo il primo secolo). Se, infatti, come sostiene Coda, il dialogo è praticabile secondo Severino a condizione che *non accada sulla base della "scacchiera greca"* – e sul riferimento a quella metafisica che già da Parmenide avrebbe pronunciato in senso nichilista le parole fondamentali, quali Essere e Nulla –, allora la prima cosa da verificare è quanto di quella scacchiera sia entrato linguisticamente a predeterminare i significati principali del Cristianesimo, o non piuttosto (e viceversa), quanto il Cristianesimo, utilizzando i termini di quella scacchiera li abbia smontati nel loro "significato greco" conferendo loro un senso più pieno o, comunque, un senso proprio, cristiano.

Insomma, c'è filosofo che pensi davvero l'identità semantica tra *Logos* giovanneo e *logos* stoico? Propongo di attraversare il problema, impostandolo così, con una sorta di *Grund-axiom*: *il Logos giovanneo è il logos stoico, ma non viceversa*. La logica dell'Incarnazione è anche logica di assunzione dell'umano, ma sempre nell'eccedenza discontinua della presenza di Dio. Evento "singolare" da considerare per dire la verità sul/del cristianesimo. E non era questo il famoso "fossato di Lessing" che gli illuministi non potevano saltare? Per la ragione filosofica è inammissibile (perché assurdo) che l'Universale sia un Concreto, l'Infinito sia un Finito, l'Assoluto sia un Individuo, Dio sia un uomo. Sarebbe come se la Verità nella sua totalità sopraggiungesse in un "punto della storia" non tanto formalmente, ma concretamente: la Totalità della verità si presentasse in "carne e ossa", come mi pare aver sentito dire da Giulio Goggi, nello sconcerto (teoretico) di Massimo Cacciari. Perciò la verità della fede nell'Incarnazione (*Los Sarx egheneto*) si dice affermando la trascendenza, l'eccedenza, la discontinuità, nell'immanenza, nell'abitazione, nella continuità rispetto all'umano.

*

Questo lavoro si potrebbe fare nei testi del Nuovo testamento e nella rilettura neotestamentaria dell'Antico Testamento (ma davvero non è stato già abbondantemente compiuto, benché sempre in

cammino per ulteriori approfondimenti?). Si dovrebbe comunque continuare a svolgersi attraversando il cristianesimo dei Padri della Chiesa e dei Dottori medievali, fino ai teologi e filosofi moderni, giungendo ai nostri tempi.

Qui è possibile solo accennare a una traccia di ricerca, tenendo sullo sfondo un aspetto del giudizio negativo di Emanuele Severino sul (suo!) cristianesimo in quanto vettore dell'alienazione dell'Occidente: anche il cristianesimo come tutte le "potenze" dell'Occidente prospera attraverso la fede folle del divenire delle cose, dell'errore per cui le cose sono niente, perché vengono dal nulla e vanno nel nulla. È la questione della possibilità di smontare la "scacchiera greca" che avrebbe intrappolato tutti e tutti condotti alla deriva nichilista.

Il *Topos* delle eresie aiuterebbe a chiarire quell'inevitabile "cortocircuito" che accade quando nel processo di inculturazione della fede si avanzi esclusivamente nella mediazione culturale delle verità cristiane e non si completi però l'operazione attraverso la "traduzione credente della cultura". Così a Nicea venne stabilita l'ortodossia dicendo che il Figlio è "*omousios*", cioè della stessa sostanza del Padre, Dio da Dio, Luce da Luce e Dio vero da Dio vero.

La fede non termina alle parole, ma alla *res* e questa *res* è dicibile con le parole?

Intanto, il tentativo ariano di far capire ai suoi fratelli greci che proprio Gesù era quel demiurgo, responsabile della creazione del mondo, colui che ha plasmato la materia informe (*Khora*) – dunque traducendo in greco la funzione cosmogonica di Gesù, che è verità esplicita del Nuovo testamento, perché tutto è stato creato da Lui e in vista di Lui e niente si tiene di ciò che stato creato senza di Lui – comportava la trasformazione di Gesù in un *mesòtes* di cui non poteva essere riconosciuta la divinità. Attribuendo i caratteri del Demiurgo a Gesù, bisognava pure attribuire i caratteri di Gesù, riconosciuti dalla fede (= la sua divinità), al Demiurgo. Cosa che Ario non fa. Ed ecco la crisi della sua professione di fede, il cortocircuito che impoverisce l'evento cristiano, facendo perdere il cristianesimo nella sua verità. Per dire la verità della fede su Gesù, infatti, bisognerà riconoscere che Egli "c'era anche quando non c'era", perché chi dice che "non c'era quando non c'era", è anatema.

Quindi proprio Gesù di Nazareth, Colui che è nato duemila anni or sono, è "ieri, oggi e sempre". La verità cristiana si dice così, con il suo *cristocentrismo obiettivo*, per il quale Gesù di Nazareth è prima di Abramo, prima di Adamo, "prima che il mondo fosse".

La verità evangelica è molto semplice, mentre la dottrina potrebbe diventare complicata. Impone infatti una riarticolazione delle dimensioni temporali (presente, passato, futuro), per le quali Cristo è contemporaneo e acontemporaneo a tutte le epoche e culture, a tutti gli istanti del tempo, immanente e trascendente, presente e assente. E si potrebbe continuare col tematizzare i motivi per

cui il linguaggio umano e nessuna lingua (tanto meno quella greca) può incapsulare nel concetto e tramite parole la *res* della fede, la verità dell'evento Cristo, unico salvatore del mondo, predestinazione eterna per tutti coloro (cioè tutti gli esseri umani) che sono "destinati" dall'eterno a "comparire santi, puri e immacolati nell'amore".

*

Cara Prof.ssa, mi rendo conto che la *Lettera* sta diventando troppo lunga. Mi sono lasciato prendere la mano, come si dice. Ho affermato però qualcosa di importante per poter identificare il cristianesimo, e ancora ho detto troppo poco. Interessa però che queste traiettorie siano tenute presenti. Senza di esse, infatti, il cristianesimo rischia di essere un "fantoccio", di cui è poi facile mostrare il ridicolo o anche l'assurdo. Resta certo un "mistero", *ma il mistero non è un rebus irrisolvibile*. Se il mistero resta oscuro alla presa della razionalità umana non è per mancanza di luce (della ragione), semmai per sovrabbondanza di senso luminoso.

C'è una trascendenza (*misteriosa*, nel senso su stabilito) anche nella Verità incontrovertibile di Severino. È segnalata nella cosiddetta "Contraddizione C": *la Totalità appare in ogni ente, ma non concretamente, solo formalmente*. Su questo versante la "differenza ontologica" famosa tra Essere ed ente viene fatta rientrare dalla finestra, visto che la porta le era stata definitivamente sbarrata. E ora che l'Immortale Maestro non è più tra noi, perché con la sua morte non appare concretamente, non abbiamo più nessuno che possa chiarirci se le nostre interpretazioni de *La Struttura originaria*[18] siano adeguate alla rigorosità logica della testimonianza della Verità incontrovertibile, presente nei suoi scritti. *È evidente che Giulio Goggi* – pur avendo l'intelligenza per candidarsi a "custode" ortodosso del pensiero di Severino, come mostra il suo libro da me presentato qualche anno fa all'Università lateranense – *non potrà mai sostituire il Maestro*. Così, ora, dipendiamo tutti dalle interpretazioni, siano essere narrative (senza la "volontà" di aggiungere una virgola) o siano attuative (creativamente), come fa Lei stessa, con il suo programma di applicazione delle istanze del pensiero di Severino (ma anche delle sue infrastrutture concettuali) agli studi sulla morte e il fine della vita.

I discepoli di Severino (parlo di quelli che gli sono rimasti fedeli e non di quelli che l'hanno abbandonato mentre era ancora in vita, come Galimberti) *sapranno parlare un linguaggio unitario?* E la testimonianza dei discepoli a Severino non si caratterizzerà come testimonianza della testimonianza dei suoi scritti, in cui appare l'essere-sé-dell'essente, con tutte le maestose auree

[18] EMANUELE SEVERINO, *La struttura originaria*, cit.

implicazioni, prima delle quali l'eternità dell'essente e la sua destinazione alla Gioia? E come questa testimonianza della testimonianza non si configurerà quale "fede"?

*

Queste ultime considerazioni non erano previste, ma sono venute all'ultimo minuto, come si dice. Su questo e altro vorrei però scriverle ancora. Anche io conservo i miei *Swarze Hefte* e uno è dedicato a Emanuele Severino. Sono "appunti" nel duplice senso e, quindi, anche nel senso di quando si dice: "vorrei farti un appunto". In questa direzione tanti sono gli appunti da fare relativamente al giudizio di Severino sul cristianesimo. Non potrei però concludere questa *Lettera*, senza annotare l'importanza del riferimento a tutta una tradizione cristiana che ha già fatto i conti "critici" con "lingua e grammatica" greca. Mi riferisco alla tradizione teologica *apofatica* che ha saputo parlare di Dio, invocando un "Dio senza Dio" (*Meister Eckahrt*). Di Dio, ha sostenuto Rosmini, si può avere soltanto una "cognizione ideale negativa".

La verità si dice, perciò sempre la verità di Dio anche si dice, ma come? *Dio si nega*.

Se il problema è, dunque, il Grande Essere supremo che abita i cieli, mettersi nelle condizioni di dire *adieu à Dieu* fa sicuramente bene alla fede e alla teologia. Così, si può facilmente sostenere che nelle frasi "Dio esiste" o anche "Dio non esiste", il soggetto della proposizione "non esiste davvero", perché Dio è *Id quo maius cogitari nequit*. Nella cosiddetta dimostrazione dell'esistenza di Dio, nel *Proslogion*[19] di Anselmo, il *Summum omnium* (quello che più rimanda all'*Ipsum Esse subsistens* di Tommaso) è affermato nel campo di tensione semantica tra *Id quo maius cogitari nequit* e *Quiddam maius quam cogitari possit*. Fuori da questo campo di tensione *l'Ens supremum* non sfugge alla presa della mitologia (rischiando persino la blasfemia). Perciò liberare Dio da Dio può essere un percorso della teologia interrogante, pensante che incalza un dibattito tra "teisti e ateisti" sull'esistenza di Dio divenuto ormai sterile.

Porsi tuttavia al di qua (o se si preferisce, al di là) del teismo e dell'ateismo significherà ripensare Dio consentendo al *Logos* cristiano, *il Logos della rivelazione*, di declinarsi *filosoficamente* nell'elaborazione di una ontologia trinitaria o anche di una "Metafisica della carità", che Piero Coda ha intravisto essere la via indicata da Klaus Hemmerle e obiettivamente già elaborata dal Rosmini nella sua *Teosofia*[20].

Ho sottolineato *filosoficamente* perché qui la *Denkform* cattolica è coinvolta in modo diretto e in particolare la teologia cattolica. Per Alzseghy e Flick, – che, in sede di comprensione storica,

---

[19] ANSELMO D'AOSTA (san), *Proslogion*, cit.
[20] ANTONIO ROSMINI, *Teosofia*, Bompiani, Milano 2011.

notano come con Rosmini l'Italia abbia tentato di rinnovare la propria cultura religiosa, nonostante la sua sconfessione da parte della Chiesa –

> Il ramo più attivo e più interessante (e anche più difficile) della ricerca teologica sarà l'elaborazione di una filosofia che, probabilmente, non sarà più considerata un sistema di verità stabilite indipendentemente dalla fede che serva come propedeutica per la scienza della fede, ma piuttosto come un insieme di asserti postulati dalla fede e pensati con i mezzi gnoseologici adoperati attualmente nella cultura dell'ambiente, che permetta un dialogo della fede con le filosofie e con le ideologie dell'ambiente[21].

Ecco perché la teologia del Rosmini resta attuale, superando di gran lunga l'operazione che fece San Tommaso d'Aquino (è un superamento inveramento, però, nella linea hegeliana della *Aufhebung*). Tommaso infatti scelse un filosofo e, secondo Maritain in *Il contadino della Garonna*[22], «lo rifece da cima in fondo». Rosmini, invece, rifonda la filosofia tutta e costruisce una sua filosofia, «ricavata dalle viscere della cristiana teologia». Ho appena scritto una Lettera a Samuele Tadini, direttore della Rivista *Rosmini Studies*, proprio sull'imbarazzante condizione della filosofia del Rosmini teologo. La cosa è però indiscutibile a livello epistemologico. Rosmini evita il rischio razionalistico di derivare la Trinità dalle tre forme dell'essere (reale, ideale, morale) come dall'effetto si deduce la sua causa. Infatti, sostiene: «la Trinità divina è cosa interamente diversa di quel trino modo in che sussiste l'essere creato». Nel movimento del pensiero si può discendere dalla Trinità alle forme dell'essere, ma non si può risalire dalle forme dell'essere alla Trinità. Tuttavia, il mistero trinitario rivelato entra in filosofia:

> Questo sublime mistero dunque è il profondo e immobile fondamento su cui si possa innalzare l'edificio non solo della dottrina soprannaturale, ma anche della Teosofia razionale [...] se ne avrà questa conseguenza importante, che alla divina rivelazione la stessa Filosofia dovrà la sua perfezione, l'inconcussa sua base, e il suo inarrivabile fastigio[23].

*

Questa prospettiva è davvero "cattolica", nel senso proprio di una tradizione che si è sempre misurata con il pensare intensivo e critico della filosofia. Ha sempre cercato di entrare in dialogo con le filosofie e la ricerca metafisica del fondamento del tutto. È questo il motivo per cui – nella possibilità di dialogo intravisto tra il cristianesimo e il pensiero di Severino nel rigetto

---

[21] ZOLTÀN ALSZEGHY, MAURIZIO FLICK, *Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della teologia dogmatica*, San Paolo Edizioni, Milano 1978, p. 209.
[22] JACQUES MARITAIN, *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1975.
[23] ANTONIO ROSMINI, *Teosofia*, cit.

dell'interpretazione nichilista della "scacchiera greca" – non mi sembra di utilità il riferimento alle teologie di matrice protestante, a cui pur ha accennato il teologo Andrea Toniolo nel suo intervento introduttivo al nostro seminario. Se non ricordo male, si riferiva a Ebeling e a Juengel, ma si potrebbe menzionare anche Tillich, o ancora, più originariamente il grande Karl Barth. Ricordo di aver cominciato i miei studi sul *Proslogion*[24] di Anselmo – investigando la letteratura tedesca e francese del XX secolo –, proprio dall'opera di Barth, *Fides quaerens intellectum*[25], che costituisce come la *magna carta epistemologica* della teologia barthiana. Un fatto davvero curioso è constatare – è quanto ho documentato nell'opera *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel dibattito contemporaneo sull'argomento di Anselmo d'Aosta*[26] – che Barth legge Anselmo e lo reinterpreta a partire dalle sue scelte di fondo, nella quali si rinuncia alla metafisica e complessivamente alla filosofia, per giustificare teoreticamente la fede.

Il dialogo con Severino avverrà dunque non con qualsiasi forma di cristianesimo: è, infatti, impossibile con quelle forme che rigettano luteranamente la ragione (e tutti i suoi prodotti) quasi fosse "sterco del diavolo". Dovrebbe invece essere fecondo, il dialogo, con quel cattolicesimo cristiano, disponibile a un ripensamento radicale delle "infrastrutture concettuali filosofiche" che sono state persino "crismate" da certo tomismo neoscolastico.

Una posizione di equilibrio, per meglio impostare il problema di metodo e le prospettive euristiche, ritengo sia espressa in un famoso passaggio di Joseph Ratzinger, spesso citato:

> Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i *Preambula Fidei* con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi, che procedono su questa medesima strada, otterranno alla fine gli stessi risultati. Su questo punto aveva ragione Karl Barth, nel rifiutare la filosofia come fondamento della fede, indipendentemente da quest'ultima: la nostra fede si fonderebbe allora, in fondo, su mutevoli teorie filosofiche. Ma Barth sbagliava nel definire perciò la fede come un semplice paradosso, che può sussistere solo contro la ragione e in totale indipendenza da essa. Una delle funzioni della fede, e non tra le più irrilevanti, è quella di offrire un risanamento alla ragione come ragione, di non usarle violenza, di non rimanerle estranea, ma di ricondurla nuovamente a sé stessa. Lo strumento storico della fede può liberare nuovamente la ragione come tale, in modo che quest'ultima – messa sulla buona strada dalla fede – possa vedere da sé. Dobbiamo sforzarci di ottenere un simile dialogo nuovo tra fede e filosofia, perché esse hanno bisogno l'una dell'altra. La ragione non si risana senza la fede, ma la fede senza ragione non diventa umana[27].

---

[24] ANSELMO D'AOSTA (san), *Proslogion*, cit.
[25] KARL BARTH, *Anselmo d'Aosta. Fides quarens intellectum*, a cura di Marco Vergottini, Morcelliana, Brescia 2011.
[26] ANTONIO STAGLIANÒ, *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel dibattito contemporaneo sull'argomento di Anselmo d'Aosta*, EDB, Bologna 1996.
[27] J.A. RATZINGER – Benedetto XVI, *Introduzione al cristianesimo,* cit.

Scrissi, anni fa, in occasione dei primi cinque anni della pubblicazione della *Fides et Ratio*[28] di Giovanni Paolo II, un'opera – *Su due ali. L'impegno per la ragione responsabilità della fede*[29] – nella quale ho approfondito le nuove prospettive aperte dall'enciclica sul rapporto tra fede e ragione (anche scientifica). La duplice citazione del Rosmini, come anche di altri autori filosofi e teologi della tradizione russa (come Florienskj) autorizza tutti a muoverci liberamente, perché quella sorta di consacrazione del neotomismo (e la sua ontoteologia) avvenuta con *l'Aeterni Patris* di Leone XII non eterodirige più (limitandola) la ricerca di nuovi percorsi e nuovi linguaggi per dire Dio filosoficamente e teologicamente.

*

Perciò in conclusione – pensando al prosieguo della nostra riflessione sul rapporto tra Emanuele Severino e il Cristianesimo – non voglio esimermi da due curiose domande. La prima riguarda direttamente Severino e la seconda espressamente la teologia cattolica: *a.* il cristianesimo giudicato da Severino non è forse esageratamente riferito a quella sua figura storica, "apparsa-sopraggiunta" con la neoscolastica tomista? *b.* per spiegare i dogmi della dottrina cattolica (non tanto razionalizzarli, ma renderli più intellegibili) coerentemente a quanto il Vangelo comunica su Dio, – la vita eterna in Dio, la predestinazione in Cristo, l'Incarnazione del Verbo, la salvezza cristiana, l'*Eschaton* del Paradiso – è più utile dialogare con l'interpretazione eternalista dell'ente e dell'Essere di Severino o invece, con la visione filosofica opposta della caducità-nientità dell'ente, in quanto fugace passaggio dal nulla all'essere e dall'essere al nulla?

Mi perdonerà, Professoressa, se per parlare di temi così teoreticamente rilevanti ho usato il genere letterario semplice, popolare, della *Lettera*. Mi consola il fatto, storicamente accertabile, che, nonostante i numerosi scritti di Bellarmino, dal Novecento in poi, il cardinale è citato frequentemente per una *Lettera del 1615* sul "caso Galileo", scritta a padre Paolo Antonio Foscarini che in quell'anno aveva pubblicato un'opera in cui sosteneva la compatibilità del copernicanesimo con la Bibbia. È risaputo che il Bellarmino *avesse simpatie per il copernicanesimo*, benché insieme ai gesuiti del Collegio romano ne ritenesse improbabile la dimostrazione. Il suo vero interesse era biblico-teologico, perché favoreggiava per l'interpretazione allegorica del testo sacro (come d'altra parte tutta la patristica aveva fatto). L'eliocentrismo, con la mobilità della terra intorno al sole e non viceversa

---

[28] GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. Lettera enciclica circa I rapporti tra fede E ragione*, Editrice l'osservatore romano, Città del Vaticano 1998.
[29] ANTONIO STAGLIANÒ, *Su due ali. L'impegno per la ragione, responsabilità della fede*, Lateran University Press, Roma 2005.

(come pretendeva il geocentrismo tolemaico), richiedeva una interpretazione diversa di alcuni passi biblici, da non doversi assumere letteralmente. Perciò chiese a Galileo “una vera dimostrazione”. Cosa che non avrebbe potuto pretendere se la teoria galileiana fosse stata da lui giudicata eretica, perché dell’eresia non è possibile chiedere dimostrazione. Purtroppo, il Decreto tridentino della IV sessione (8 aprile 1546) – *Decretum de vulgata editione Bibliorum et de modo interpretandi Sacram Scripturam* – rivalutava l’interpretazione letterale del testo biblico, per cui è di fede ogni singola parola. Pertanto, il “fermati Sole” di Giosuè (10,12) non poteva avere altro significato, se non quello che serve a condannare il copernicanesimo. Il chiarimento di Galileo avvenne anche in una *Lettera di risposta* a quella di Bellarmino – *Lettera a Cristina di Lorena*[30] del maggio 1965 –, nella quale si scrivono le parole giuste per affermare l’autonomia della scienza e il valore oggettivo del metodo scientifico.

Non mi soffermo, perché tutto è abbondantemente conosciuto ai più: l’antropomorfismo biblico va bene interpretato (quando si parla per esempio di “piedi e mani di Dio” o anche di “pentimento di Dio”). La Scrittura parla di Dio usando le immagini e i linguaggi della gente comune e la sua finalità è comunicare un messaggio di speranza nella morte e di salvezza futura nell’eternità del Paradiso: perciò non è un libro di scienze naturali o astrofisiche, perché insegna «come si vadia in cielo, e non come vadia il cielo». Da qui è stabilito il principio metodologico: «nelle dispute di problemi naturali non si dovrebbe cominciare dalle autorità […] delle scritture, ma dalle sensate esperienze e dalle dimostrazioni necessarie»[31].

Lei conosce bene lo sviluppo dell’epistemologia nel XX secolo e oggi possiamo apprezzare la posizione popperiana di Bellarmino, meglio valutando quanto davvero Galileo avesse o no ragione. Dal *Wienerkreis* a *Contro il metodo*[32] di Feyerabend tante cose sono state rivoluzionate nel metodo scientifico, attraverso anche Th. Khun e il suo racconto di come un paradigma scientifico viene stravolto mentre se ne impone un altro. Per non dire che il principio di probabilità di Niels Bohr e quello di indeterminazione di Werner Heisenberg hanno dal di dentro minato il concetto stesso di oggettività scientifica, ponendo le basi della scienza di maggior successo oggi, la meccanica quantistica, su cui il grande Einstein si scervellò fino a prima di morire non comprendendola del tutto, perché convinto che “Dio non gioca a dadi”.

---

[30] GALILEO GALILEI, *Lettera a Cristina di Lorena. Sui rapporti tra l'autorità della scrittura e la libertà della scienza*, La Vita Felice, Milano 2013.

[31] *Ibid.*

[32] P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli Editore, Milano 2002.

*

Ed è italiana, la fisica teorica Chiara Marletto, ricercatrice presso il Wolfson College dell'Università di Oxford che nel suo libro *The Science of Can and Can't*[33] giura di poter conciliare la teoria quantistica e la relatività generale. E in questa meravigliosa avventura del pensiero che avanza, espandendosi come l'Universo alla velocità della luce, cosa davvero resta del passato, del presente e del futuro? *Solo l'amore*. Descritto dall'equazione di P. Dirac o cantato dal poeta sommo Dante – *l'amor che move il solo e le altre stelle* –, solo l'amore è credibile e il cristianesimo annuncia che Dio è amore. Attenzione, *non che l'amore è Dio, ma piuttosto che Dio è amore*. E questo pone ai teologi l'imbarazzante quesito se, per il vangelo, sia meglio aderire ad una visione filosofica tipo "Volontà e rappresentazione", alla Schopenhauer o non piuttosto a quella eternalista di "Destino e manifestazione" alla Severino. Tra l'una e l'altra opzione, tuttavia, l'amore è quello concreto, vissuto da Dio stesso nel Figlio crocifisso per amore e intravisto normalmente dagli umani come desiderio che resti in eterno, in faccia alla morte annientante. E proprio Paul Karl Feyerabend – uno dei filosofi più controversi del '900, famoso per la sua visione anarchica della scienza – in una pagina toccante della sua *Autobiografia* (*Ammazzando il tempo. Un'autobiografia*) prima di morire ha scritto:

> Questi potrebbero essere i miei ultimi giorni. Li centelliniamo a uno a uno. La paralisi che è insorta di recente è causata da un versamento ematico nel cervello. Vorrei che dopo la mia dipartita resti qualcosa di me – non saggi, non dichiarazioni filosofiche definitive – ma amore. Spero che sia questo che rimarrà e su di esso non pesi troppo il modo in cui me ne andrò, che vorrei lieve, come in un coma, senza una lotta contro la morte che lasci dietro di sé un brutto ricordo. Qualunque cosa accada, la nostra piccola famiglia può vivere per sempre, Grazina, io e il nostro amore. Ecco ciò che vorrei, che a sopravvivere non fosse niente di intellettuale, solo amore[34].

Solo l'amore dimostra che la morte non esiste, perché l'amore dichiara che la vita non è tolta dalla morte, ma trasformata. E per dirla con il cristianesimo, anche la morte attende con impazienza questa trasformazione. Aspetta che si cominci a parlare della morte *con ben altre metafore*: per esempio "sorella morte" (Francesco di Assisi). Così, anche la morte geme e attende la rivelazione dei figli di Dio, la risurrezione dalla/della morte: la morte che risorge dalla morte e dice addio alla morte. La si chiami come si vuole, sarà solo l'amore a restare: perché dopo tutto e prima di tutto, *è più forte l'amore*. Sì, chiudo con il Cantico dei Cantici: "L'amore è più forte della morte e i fiumi della morte non possono travolgere l'amore" (cfr. Ct 8,7). Chiunque dica: "voi siete immortali, non morirete mai", raggiunge l'affermazione cristiana: "noi non perdiamo mai coloro che amiamo, perché li possiamo

---

[33] CHIARA MARLETTO, *The Science of Can and Can't: A Physicist's Journey Through the Land of Counterfactuals*, Penguin Books Ltd, London 2021.
[34] P.K. FEYERABEND, *Ammazzando il tempo: Un'autobiografia*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994, p. 205.

amare in Colui che non si perde mai". *Che sia così*, si può anche dedurre incontrovertibilmente dalla "struttura originaria", nell'infinto apparire di tutte le sue implicazioni auree. *Come in verità sia* (la Gloria, la Gioia), rimane indeducibile da qualsiasi struttura e si può accogliere da una possibile rivelazione. E, comunque, si può raccontare solo come un mito o, se si vuole, con un linguaggio poetico.

Un caro saluto, mentre attendo che "appaia" la sua risposta,

+Antonio Staglianò

Bibliografia

- ALSZEGHY ZOLTÀN, FLICK MAURIZIO, *Come si fa la teologia. Introduzione allo studio della teologia dogmatica*, San Paolo Edizioni, Milano 1978.
- BARTH KARL, *Anselmo d'Aosta. Fides quarens intellectum*, a cura di Marco Vergottini, Morcelliana, Brescia 2011.
- ANSELMO D'AOSTA (san), *Proslogion*, BUR, Milano 1992.
- DIANICH SEVERINO, BARBAGLIO GIUSEPPE, BOF GIAMPIERO, *Teologia*, Edizioni San Paolo, Milano 2003.
- DONNE JOHN, *No man is an island*, Souvenir Press Ltd, London 1988.
- FEYERABEND P.K., *Ammazzando il tempo: Un'autobiografia*, Editori Laterza, Roma-Bari 1994, p. 205.
- FEYERABEND P.K., *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, Feltrinelli Editore, Milano 2002.
- FRANCESCO D'ASSISI (san), *Cantico dei cantici.*
- GALILEO GALILEI, *Lettera a Cristina di Lorena. Sui rapporti tra l'autorità della scrittura e la libertà della scienza*, La Vita Felice, Milano 2013.
- GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. Lettera enciclica circa I rapporti tra fede E ragione*, Editrice l'osservatore romano, Città del Vaticano 1998.
- HEIDEGGER MARTIN, *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978.
- HEIDEGGER MARTIN, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1972.
- HEMINGWAY ERNEST, *Per chi suona la campana*, Edizioni Mondadori, Milano 2011.
- LEOPARDI GIACOMO, *L'infinito*, Canti XII, 1819.
- LEOPARDI GIACOMO, *Operette Morali*, a cura di F. Flora, Letteratura Italiana Einaudi, Milano 1959.
- LEOPARDI GIACOMO, *Zibaldone di pensieri*, Mondadori, Milano 2004.
- MARITAIN JACQUES, *Il contadino della Garonna*, Morcelliana, Brescia 1975.

- MARLETTO CHIARA, *The Science of Can and Can't: A Physicist's Journey Through the Land of Counterfactuals*, Penguin Books Ltd, London 2021.
- RATZINGER J.A. – Benedetto XVI, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Editrice Queriniana, Brescia 2005.
- ROSMINI ANTONIO, *Teosofia*, Bompiani, Milano 2011.
- ROVELLI CARLO, *Helgoland*, Adelphi, Milano 2020.
- SEVERINO EMANUELE, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 2011.
- STAGLIANÒ ANTONIO, *Intagliatori di sicomoro*, Rubbettino Editore, Catanzaro 2009.
- STAGLIANÒ ANTONIO, *La mente umana alla prova di Dio. Filosofia e teologia nel dibattito contemporaneo sull'argomento di Anselmo d'Aosta*, EDB, Bologna 1996.
- STAGLIANÒ ANTONIO, *Morte dov'è la tua vittoria. Poetica del dramma del morire e speranza del vivere*, Edizioni Santocono, Siracusa 2010.
- STAGLIANÒ ANTONIO, *Su due ali. L'impegno per la ragione, responsabilità della fede*, Lateran University Press, Roma 2005.
- TOLSTOJ LEV, *La morte di Ivan Il'ič*, Edizioni Mondadori, Milano 2013.

Ines Testoni

Risposta al Vescovo Antonio Staglianò

Caro Vescovo Antonio Staglianò,
L'importanza del Suo scritto è per me troppo grande. Forse addirittura inaccessibile e me ne dolgo. Vorrei essere all'altezza delle questioni che Lei apre e insieme risolve per poterLe rendere omaggio e in qualche modo ringraziarLa per l'onore che mi tributa scrivendomi una lettera così significativa. Nel tentativo di risponderLe, non posso che espormi nella mia incompetenza rispetto al tema del Cristianesimo e – ahimè – al perché io sia convinta che non si dia inconciliabilità tra la parola di Gesù e l'indicazione di verità di Severino. Non posso che esplicitare il mio posizionamento. Questa forma di azione comunicativa in campo psicologico viene molto valorizzata, perché essa testimonia la significatività di un'interazione. Forse per la filosofia e per la teologia il "situarsi" può essere una questione secondaria, anche se, a pensarci bene, Platone ha cominciato a "inventare il mondo" – come dice Severino – a partire proprio dal dialogo che rende irresistibile tra i locutori il riconoscimento del percorso che conduce al chiarimento, nel duro lavoro consistente nel far luce intorno a ciò che è da sapere.
Non so bene da che parte cominciare per posizionarmi. Comincerò quindi dai ricordi, perché la narrazione per me diventa più semplice, dato che la mia professione mi ha esercitato a fare questo seriamente, andando molto in profondità.
Avevo da poco conquistato l'associazione quando discutevo insistentemente con Severino di cose riguardanti il Cristianesimo. Una delle questioni che ponevo riguardava un argomento apparentemente poco filosofico, ma che in verità mi sembra fondamentale rispetto al cosiddetto "nichilismo" del messaggio cristiano. La questione è relativa al perché Gesù non abbia scritto niente e quindi se sia imputabile a lui l'errore o se invece l'imputazione dovesse piuttosto essere indirizzata a San Paolo. L'argomento è senza dubbio già stato magistralmente trattato dal teologo Rudolf Karl Bultmann, il quale ha offerto un contributo ineludibile quando si consideri la necessità di operare un sostanziale emendamento del linguaggio tradizionale con il quale la narrazione cristiana è veicolata. Più nello specifico, il teologo tedesco si riferiva al problema della mitologizzazione del Cristo, le cui forme di rappresentazione non raggiungono più l'uomo contemporaneo. Ciò che è sbagliato è dunque

il modo di raccontare la vicenda di Gesù e per attualizzarne il messaggio è necessario tornare alla sua origine, ripristinandone la cifra.

La sua istanza di revisione non intendeva certamente andare nella direzione assunta da tutta una ampia letteratura critica, di cui Bart D. Ehrman[1] o, più di recente, Fernando Bermejo-Rubio[2] sono rappresentanti. La divinizzazione del Cristo, tutt'oggi presente nel panorama culturale mondiale, deve quindi essere presa molto seriamente e proprio per questo merita una riflessione che rispetti il più rigoroso metodo scientifico. Secondo la prospettiva critica, che si sviluppa sulla scia di Feuerbach e Nietzsche, l'applicazione di un rigoroso metodo storico che analizzi le fonti storiografiche sembra dimostrare infatti come Gesù sia il prodotto di un processo di costruzione sociale o addirittura un'invenzione linguistica avvenuta per opera dei discepoli e dei processi di comunicazione. Questi studi intendono dimostrare come tutta la letteratura cristologica sia di fatto un'affabulazione infarcita di pregiudizi e preconcetti mitologici atti a mantenere i credenti in uno stato di soggezione ma tutto sommato tranquilli e pacifici.

Discutevo di questo con Severino commentando i libri dedicati alla figura di Gesù da parte di Papa Benedetto XVI durante il suo pontificato[2], opere peraltro firmate come Joseph Ratzinger - strategia adottata per sottolineare che tale riflessione esprimeva solo un punto personale. Anche "Papa Ratzinger" in questo modo si è "situato". Esplicitando la propria posizione nello scenario delle riflessioni riguardanti il Cristo, il pontefice ha dunque valorizzato il parlare consapevolmente da una determinata posizione, che non pretende di essere universale, sebbene l'argomento trattato intenda porsi come tale.

Il tema della mitologia è importante perché le religioni sembrano avere un apparato di rappresentazioni salvifiche che le rendono irresistibili, specialmente quando la morte comincia a bussare alle porte della coscienza. Un ambito di studi e ricerca molto famoso in campo psicologico[3], che affonda le proprie radici nel pensiero schopenhaueriano e nietzschiano passando attraverso Freud, mostra con centinaia di evidenze empiriche come sia proprio questo il potere delle mitologie e delle religioni: permettere agli esseri umani di gestire l'angoscia di morte e vivere come se il problema della finitudine non li riguardasse. Tale potere poi si traduce in comportamenti sociali, alcuni desiderabili altri decisamente discutibili per non dire deprecabili. Ebbene, è proprio a causa di questo potere che la riflessione scientifica ha cominciato a delineare i profili di ciò che è reale e di ciò che

[1] B.D. EHRMAN, *Gesù è davvero esistito?*, Mondadori, Milano 2013.
[2] J.A. RATZINGER – Papa Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007; ID., *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011; ID., *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli, Milano 2012.
[3] Per una rassegna si veda INES TESTONI, *Il grande libro della morte*, Il Saggiatore, Milano 2021.

deve essere considerato "irreale", rispetto a Gesù. La finalità di siffatte operazioni di scandaglio è proprio quella di tenere sotto controllo gli effetti del potere che le narrazioni cristiane hanno sulla società.

Ratzinger stabilisce che il Gesù narrato dai testi sacri è attendibile, ovvero è stato un personaggio reale. Fin qui anche Bart D. Ehrman è d'accordo. Per Ratzinger però quanto descritto dalla critica storica è inconsistente, incapace di rendere conto del fenomeno cristiano e della rivelazione del suo messaggio, che in sé risulta logicamente coerente con le descrizioni del Gesù storico. La figura del Cristo è plausibile come causa reale degli effetti reali che egli ha avuto sulla storia. Questa coerenza non è un mitologema. La divinità di Gesù, ovvero il suo annunciarsi come colui che vince la morte, non è stata una costruzione narrativa *post-hoc*, ma è stata una rivoluzione che ha determinato un mondo che prima di questo evento non esisteva.

Una delle figure più importanti del pensiero critico contemporaneo, Michel Foucault[4], dice che un mito non è reale ma può avere effetti reali. Ratzinger dice che la coerenza degli effetti necessita di una figura estremamente potente in grado di compiere una rivoluzione, introducendo qualcosa di sostanziale che non appariva prima del suo avvento. Il Cristianesimo, quindi, non è un lungo processo di costruzione sociale di un rimedio all'angoscia di morte come una qualsiasi altra religione o un qualsiasi altro mito, ma una svolta storica, repentina, improvvisa, causata da un evento che non poteva essere altro che storicamente reale, il quale ha prodotto rapidamente un effetto concreto che si è poi irradiato lungo tutto il corso della storia fino ad oggi.

Severino era convinto, dichiarando di pensarla su questo come Hegel, che la storicizzazione del Cristo non ne aumentasse l'importanza e tanto meno ne convalidasse la rivelazione di verità. La discussione allora passava dal mio chiedermi perché Cristo non avesse scritto niente come Socrate, al chiederci perché Ratzinger insistesse tanto sulla verità storica di Gesù, dato che il problema consiste nel definire quale "verità" il Cristianesimo riveli e dunque quale errore di fatto ne mini alla radice il messaggio. Una ipotesi che condividevamo in quegli anni (dal 2007 al 2012) era che negli intenti di Ratzinger ci fosse la volontà di rinsaldare la fiducia nel messaggio cristiano in una società sempre più secolarizzata. In effetti, se un discorso riesce a persuadere, perché dimostra l'attendibilità dei fatti che narra mettendone in luce la coerenza, esso può ottenere proprio tale effetto e contenere la forza demolitoria di un discorso che sembra più credibile, come è quello del metodo storico che analizza scientificamente le fonti che parlano di Gesù. Certo, stiamo ancora parlando di "realtà" e del suo rapporto con la "certezza", quindi di una interpretazione rispetto a qualcosa che deve essere posto in relazione alla "verità". Questione complessa, cara tanto a Kant, quanto a Hegel, lucidamente trattata

---

[4] MICHEL FOUCAULT, *La volontà Di sapere*, Feltrinelli, Milano 2001.

da Severino. Purtroppo qui non c'è spazio per riportarne i tratti essenziali, che darò quindi per scontati confidando nella magnanimità del lettore avvezzo al testo severiniano, ma teniamo fermo questo passaggio, nonostante l'imperdonabile semplificazione.

Caro Vescovo, chiedo un'altra volta scusa, ma visto che mi sto esponendo, desidero osare ancora di più, a proposito del rapporto Cristianesimo/mitologia.

Nel mio esercizio quotidiano dell'*epochè*, talvolta mi chiedo anche perché le apparizioni di Maria abbiano sempre coinvolto persone semplici, che non hanno studiato o non hanno avuto accesso ai significati che istituiscono il senso del dubbio contrapposto a quello dell'indubitabile, ovvero della verità incontrovertibile. Il problema della "verità", e del suo rapporto con la "certezza" di cui si nutre la fede, è complesso e richiede un grande lavoro linguistico nonché uno scandaglio profondo dei significati che si attribuiscono a ciò che si vuole definire come "reale" e "dotato di senso", discutevano Popper e Wittgenstein per approdare al punto di non ritorno di Carnap.

Perché Maria non è apparsa a Hegel, oppure a Severino, per esempio?

Oppure, forse, invece proprio questo è accaduto e i filosofi non ne hanno voluto far menzione, tesaurizzando così una sapienza che ha poi illuminato tutto il loro portentoso insegnamento?

Queste domande possono sembrare irriverenti, eppure nascondono alcuni aspetti strutturali relativi alla questione del rapporto tra fede e ragione, rispetto alla quale non pretendo di apportare un contributo sostanziale, ma semplicemente soffermarmici, adottando un atteggiamento fenomenologico, ossia quello di chi comincia ad ascoltare le proprie domande, come faceva un filosofo a lei caro - Heidegger. Perché scandalizzarsi all'idea che qualche filosofo possa aver risolto questioni logiche fondamentali proprio grazie alla "rivelazione"? Se diamo retta ai testi, l'incontro con la dea era stata l'esperienza di Parmenide, ovvero di colui al quale Severino ha fatto ritorno per evidenziare come il maestro venerando e terribile, che il parricidio di Platone sembrava aver sbaragliato, avesse commesso un errore radicale di interpretazione nel tentativo di riportare linguisticamente ciò che gli era stato detto.

Sì, ormai non resisto più alle mie domande e ricordo benissimo la prima esperienza di *epochè* che ha lasciato il segno. Fu quando, studiando per un esame di filosofia, mi chiesi se Socrate fosse realmente esistito o se fosse stato un'invenzione di Platone. Fu inevitabile il passaggio ulteriore, quello di pormi lo stesso problema rispetto al rapporto tra Cristo e San Paolo, appunto.

Gli psicologi e gli antropologi che adottano un approccio fenomenologico hanno già dato una risposta molto coerente e ben strutturata rispetto al che cosa accade nelle apparizioni: l'uomo abita il mondo in cui crede di abitare, quello che si rappresenta. Gli esseri umani vedono ciò che sanno, ciò che comprendono. Ma anche, costruiscono il proprio sapere sulla base di ciò che vedono. Detto in poche

parole, è necessario tutto il lavoro che fanno scienziati e studiosi per capire che cosa crediamo che sia la realtà e per stabilire se ad essa corrisponda un linguaggio in grado di definirla. Il problema riguarda il perché vogliamo conoscere la "realtà". Il primo livello motivazionale (e solo in pochi lo superano) è quello che riguarda la volontà di sfuggire il più possibile alla morte: vogliamo conoscere la realtà per modificarla in modo tale da poter vivere il più a lungo possibile, dato che la morte è esattamente ciò che più temiamo. Per psicologi, antropologi e sociologi questa è "la" ragione che muove gli esseri umani alla conoscenza. Per i filosofi no. E poiché certamente non dedicano il proprio tempo al rosario, non possono vedere Maria, perché Maria non appartiene allo scenario di ciò in cui credono. Ma Parmenide avrà incontrato la dea e ricevuto da lei l'insegnamento che si è manifestato come un punto di non ritorno nella storia dell'umanità, oppure il suo è stato solo un artificio retorico, una figura come quelle imputate da Bultmann al Cristianesimo?

Oggi si propende indubbiamente per la seconda interpretazione. Peraltro basata su ciò che si stabilisce significhi "realtà", ovvero – semplificando molto – controllo di ciò che si vede in funzione dei cambiamenti da apportare per garantirsi la sopravvivenza, con determinate operazioni di previsione. Certo, bisognerebbe spiegare in che senso si usa il termine "vedere", semplificando ancora possiamo dire "indicare linguisticamente qualcosa con un certo grado di accordo tra parlanti", tornando a Wittgenstein. Questo significa che potranno esistere ancora persone che vedono Maria finché avrà senso recitare il rosario e per coloro che questo tipo di preghiera non ha senso tale incontro sarà altamente improbabile o comunque foriero di altre espressioni linguistiche per essere riportato.

Eppure, caro Vescovo, come Lei sottolinea, esistono gli spazi in cui gli individui hanno esperienze che sfuggono al linguaggio convenzionale. Vissuti estremamente intensi, come quello poetico, che Lei frequenta con grande passione e perizia. Le esperienze eccezionali alle quali mi riferisco qui sono però quelle che si presentano in prossimità della morte, ovvero in quello spazio in cui il linguaggio scientifico non ha più niente da dire.

Se parliamo di visioni, prossimità all'abisso, e poesia, non possiamo evitare di rifarci all'esperienza mistica di Fëdor Michajlovič Dostoevskij. Lo scrittore, sofferente di epilessia, incorreva in importanti alterazioni di coscienza e probabilmente proprio da queste trovava ispirazione e forza per la sua potenza narrativa. Impietosamente capace di stendere sul tavolo anatomico dell'esposizione linguistica la vicenda umana, l'alterazione patologica del suo funzionamento cerebrale ha prodotto uno scandaglio della condizione esistenziale in un modo straordinariamente realistico. Addirittura illuminante per chi come me lavora in campo psicologico e prende molto sul serio il delirio e i significati che in esso vengono custoditi e dissimulati.

Freud non ha studiato approfonditamente lo scrittore, ma si riferisce a lui esplicitamente in uno scritto del 1927 "Dostoevskij e il parricidio"[5]. Erano appena state tradotte alcune opere del poeta in tedesco e a Freud fu chiesto di collaborare con uno scritto. Fu così che il padre della psicoanalisi si cimentò nell'interpretazione de *I fratelli Karamazov* riconducendo il senso dell'intera opera al complesso edipico. Similmente all'*Edipo Re* di Sofocle e all'*Amleto* di Shakespeare anche in questo caso la trama fa perno sull'uccisione del padre. Freud prende l'abbrivio della trattazione con le seguenti parole: "Vorremmo distinguere, nella ricca personalità di Dostoevskij, quattro sfaccettature: lo scrittore, il nevrotico, il moralista e il peccatore". Facendo sfoggio delle competenze che poteva vantare in quanto neurologo, più avanti aggredisce il tema dell'epilessia, che egli considera come una forma grave di isteria e non come una degenerazione del cervello. Il suo percorso anamnestico prende le mosse dalla biografia dello stesso scrittore: "Abbiamo un punto certo da cui prendere le mosse. Conosciamo il significato dei primi accessi che Dostoevskij ebbe a patire negli anni della giovinezza, molto prima che comparisse l'epilessia. Questi accessi avevano un significato di morte e consistevano in stati di sonnolenza letargica. La malattia gli si annunciò dapprima, quando era ancora ragazzo, sotto forma di un improvviso e immotivato scoramento: una sensazione, come ebbe a raccontare in seguito all'amico Solovev, di essere lì lì per morire; e in effetti seguiva poi uno stato assolutamente simile alla morte vera e propria"[6].
Secondo Freud questa angoscia di morte era causata dal senso di colpa di voler uccidere il padre. Lasciando da parte la farraginosa interpretazione edipica, possiamo concordare con Freud che il romanziere ne *I fratelli Karamazov* ha esplicitamente messo in scena la volontà di eliminare il genitore, similmente a quanto già fatto prima di lui da Shakespeare e Sofocle. E probabilmente una delle figure atte a suscitare tale desiderio riguarda l'episodio del Grande Inquisitore, definito dallo stesso Freud come "uno dei vertici della letteratura universale, un capitolo di bellezza inestimabile. Purtroppo dinanzi al problema dello scrittore l'analisi deve deporre le armi"[7]. Nessuna possibilità di applicare la critica del sospetto. Il testo è assoluto. Indisponibile a qualsiasi logica riduzionistica.
Il poeta, caro Vescovo, come Lei afferma evocando Heidegger, coglie nel centro indipendentemente dal linguaggio che usa e dalle ragioni per cui parla.
Anche Severino si è soffermato sul testo del Grande Inquisitore a più riprese. Ne *Il muro di pietra*, il filosofo considera Dostoevskij al pari del grande poeta Leopardi e di Nietzsche. Come colui che sa chi veramente ama l'uomo, ovvero chi propina false speranze tenendo per sé la consapevolezza di che cosa spetta realmente all'uomo: "La sua essenza consiste in quel vero amore per l'uomo, che è

[5] SIGMUND FREUD, *Dostoevskij e il parricidio*, Bollati Boringhieri, Torino 1927 («Opere», X).
[6] *Ibid*. p. 526.
[7] *Ibid*, p. 321.

radicalmente diverso da quello di Gesù, perché all'uomo nasconde la sua irrimediabile infelicità, il suo essere nelle mani dello spirito della distruzione, della morte, del non essere"[8].

La cosa che mi ha lasciata stupefatta de Il Grande inquisitore è che Dostoevskij abbia saputo pensare a un Gesù che torna e si presenta a coloro che agiscono in nome suo facendo della violenza e della persecuzione il proprio strumento per plasmare la realtà. La seconda cosa che mi lascia interdetta è che questo comportamento possa essere attribuito a Gesù, imputandogli un atteggiamento collusivo con la violenza estrema, in nome dell'ordine e del mantenimento delle false speranze di un popolo lasciato nell'ignoranza, appunto, incapace di accedere al pensiero critico. Si può dire che colui che ha incontrato l'inquisitore non era Gesù ma un fantasma del poeta. Ma con quali armi, quelle di Freud troppo invischiato nella propria reinvenzione del mito edipico? No, bisogna usare le stesse armi del grande poeta e magari coinvolgere personaggi più interessanti, magari con la pretesa di aver qualcosa di ulteriore da dire, proprio rispetto alla realtà e perché no, al suo rapporto con l'apparire della verità.

Ho dunque irriverentemente immaginato anche io Gesù che torna sotto mentite spoglie e che si presenta a Severino.

«Apprezzo molto il tuo discorso, Emanuele».

«Uso la locuzione 'mio discorso' per rendere più semplice a chi mi ascolta la comprensione di ciò che indico. Io indico soltanto. Il discorso sulla verità non mi appartiene, in quanto individuo. La verità non è posseduta da nessun individuo, neppure da te».

«Non ho mai detto di possedere la verità, ma di essere la verità. Vediamo se posso farti capire che cosa intendo. Mostrami la tua eternità, Emanuele. Vedrai che puoi solo indicarla, come se ciò di cui parli non ti riguardasse in quanto individuo. Mi pare che tu lo chiami 'io empirico'. Ecco, io ho detto di essere la verità in quanto manifestazione dell'eternità dopo aver inscenato in modo indubitabile che non potevo che esser morto. E sono tornato mostrando che nessun annientamento ci attende. Pensi che possiamo capirci?»

Non credo che si siano baciati sulla bocca, come è d'uso in Russia, ma si sono sicuramente capiti. E forse Ratzinger voleva proprio parlare di qualcosa che aveva a che fare con i cento Talleri di Kant, ovvero con il mostrare la verità anziché indicarla, da parte di Cristo. Il Gesù storico non ha scritto niente, perché per un verso sapeva che ogni sua parola sarebbe stata corrotta dal nichilismo (la maturazione dell'errore doveva ancora fare tutto il suo corso fino a noi, caro Vescovo) e per l'altro sapeva che con l'espediente di un grande ossimoro avrebbe usato la propria morte per mettere in scena l'impossibilità dell'annientamento.

---

[8] EMANUELE SEVERINO, *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006, p. 78.

Ma sono cose che per il momento posso solo abbozzare, caro Vescovo Antonio Staglianò, perché mi sono state suggerite dalla dea e potrei aver frainteso.
Grazie ancora per avermi permesso di uscire almeno un po' allo scoperto e ne approfitto per ringraziare di cuore anche tutti coloro che in questo volume hanno affrontato l'argomento con grande sapienza e dedizione, permettendo a chi è in cammino e ci legge di rintracciare i segnavia che conducono al ponte sospeso sull'orrido.

Ines Testoni

Bibliografia

- EHRMAN B.D., *Gesù è davvero esistito?*, Mondadori, Milano 2013.
- FOUCAULT MICHEL, *La volontà Di sapere*, Feltrinelli, Milano 2001.
- FREUD SIGMUND, *Dostoevskij e il parricidio*, Bollati Boringhieri, Torino 1927 («Opere», X).
- RATZINGER J.A. – Papa Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007.
- RATZINGER J.A. – Papa Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.
- RATZINGER J.A. – Papa Benedetto XVI, *L'infanzia di Gesù*, Rizzoli, Milano 2012.
- SEVERINO EMANUELE, *Il muro di pietra*, Rizzoli, Milano 2006.
- TESTONI INES, *Il grande libro della morte*, Il Saggiatore, Milano 2021.